
دافيد لو بروتون
ترجمة:
عياد أبلال
إدريس المحمدي
سوسيولوجيا الجسد
Telegram:@mbooks90
الطبعة الثانية
Scanned with CamScanner



لو بروتون، دافيد

سوسيولوجيا الجسد/ دافيد لو بروتون

ترجمة: عياد أبلال و إدريس المحمدي

القاهرة: روافد للنشر والتوزيع، ط1 /2014 ط2 / 2018

148 ص ؛ 21 سم

1-اجتماع 2-العنوان أ. المؤلف

رقم التصنيف: 306.77

رقم الإيداع: 2013/19548

الترقيم الدولي: ISBN: 978-977-6370-99-9



روافد للنشر والتوزيع

القاهرة – جمهورية مصر العربية

تليفون: 2235071 0122 2+

rwafead@gmail.com

www.rwafead.com

تصميم الغلاف: نور إسلام



هذا الكتاب ترجمة لـ:

La sociologie du corps

De

David Le Breton

Edition: PUF

"حظى هذا الكتاب بمساندة برنامج دعم النشر طه حسين التابع للمعهد الفرنسي بمصر".

« Cet ouvrage a bénéficié du soutien du programme d'aide à la publication Taha Hussein de l'Institut français d'Egypte. »



مقدمة الترجمة العربية

أعتبر تقديم الترجمة العربية لهذا الكتاب حول سوسيولوجيا الجسد شرفًا هائلا، لا بل كبيرًا. فمنذ عشرين سنة أصبح سؤال الجسد أحد محاور علم الاجتماع والأنثربولوجيا الكبيرة في العالم، المحجوبة لوقت طويل. يحتل هذا السؤال، ومن ثم الجسد بشكل مفارق، مكانة الاختيار في الأزمنة الأولى لتطور علم الاجتماع مع النصوص المؤسسة للرياديين مثل روبيرز هيرتز، مارسيل موس، جورج سيميل في أوروبا، وفي الولايات المتحدة الأمريكية مع باحثي مدرسة شيكاغو وأعمال مثل دافيد إفرون الذي أتحدث عنه في هذا العمل.

إن الشرط الإنساني جسدي، حيث الجسد مادة الهوية على المستوى الفردي والجماعي، والفضاء الذي يمنح نفسه للنظر والقراءة وتقدير الآخرين.فبفضله نحن معينون،معترف بنا، ومحددون بانتماء اجتماعي، بجنس، بسن، بلون الجلد، وبخصلة فريدة في الإغراء.

يرافق الجلد الجسد، ويقيم حدود الذات بين الخارج والداخل بشكل حي، إنه مسامي لأنه منفتح على العالم، وذاكرة حية. لأنه يلف ويجسد الشخص من خلال تمييزه عن الآخرين، ويربطه بهم، حسب العلامات المستعملة.

إن الجسد هو التوتر الهوياتي للإنسان، للمكان والزمن، حيث العالم يتخذ جسدًا. للفكر جسدانية مثلما للجسد ذكاء، فمن تقنيات الجسد إلى التعبيرات الوجدانية، من الإدراكات الحسية إلى الرسم على الجلد، من سلوكيات الوقاية إلى سلوكيات التغذية، من طرق الجلوس إلى المائدة إلى طرق النوم، من نماذج تمثل الذات إلى العناية بالصحة والمرض، من العنصرية إلى التمركز، من الوشم إلى الثقب، يعتبر الجسد مادة لا تنضب للممارسات الاجتماعية، للتمثلات، للمتخيلات إذ من المستحيل الحديث عن الإنسان بدون أن نفترض بشكل أو بآخر بأن الأمر يتعلق بإنسان من لحم، معجون ومشكل من حساسية خاصة. إن الجسد "أداة عامة لفهم العالم" على حد قول ميرلو بونتي.

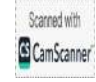
كيف يمكن أن نستوعب الفرد بدون تجسيده، في الوقت الذي تمرر فيه عادة العلوم الاجتماعية الجسد تحت الصمت، وتعتبره بدون شك خطأ، كبداهة أولية حاجبة بالتالي لبيانات تستحق الكثير من الاهتمام. إذا كانت السوسيولوجيا (علم الاجتماع) تهتم بالعلاقات الاجتماعية، والفعل المتبادل بين الرجل والمرأة، فإن الجسد دائما حاضر هنا. في قلب كل التجارب.

يقتضي وجود الإنسان حضورًا حواسيًا، إيمائيا، وضعيًا، ميميًا، بحيث يكون هذا الحضور مسننًا اجتماعيًا وواضحًا عمليًا من طرف الفاعلين في كل ظروف الحياة الجماعية بداخل نفس المجموعة. إن فهم العالم هو نفسه فهم الجسد عبر وساطة العلامات الاجتماعية المستوعبة، المفككة والموظفة من طرف الفاعل، فالجسد موجه لفهم العلاقات مع العالم والإنسان، إذ عبره يمتلك الفرد مادة وجوده حسب وضعه الاجتماعي والثقافي، سنه، جنسه، شخصيته في عيون الآخرين.

يشارك الإنسان في الرابطة الاجتماعية ليس فقط بحصافته، كلامه، وأعماله فحسب، بل كذلك بسلسلة من السلوكيات والإيماءات التي تساهم في التواصل، عبر غمرة عدد لا يحصى من الطقوس التي تفضح انسياب اليومي. هكذا تلزم كل الأفعال التي تشكل لحمة الوجود حتى الأكثر إيغالا في الغموض وغير المدركة واجهة الجسد، إن الجسد ليس قطعة أثرية أو السكن الداخلي للإنسان الذي يجب أن يقضي حياته في سلم "كقبطان في سفينته" كما يقول ديكارت، بل بالعكس إنه في علاقة عناق مع العالم، حيث ينحت الجسد الطريق ويستقبله بحفاوة، عالم من الدلالات والقيم، التواطؤ والتواصل لا يتوانى في الانفتاح أمام مسار الإنسان.

يمنح العالم نفسه عبر إسراف الحواس، إذ لا يوجد شيء في العقل دون أن يمر قبليا عبرها. إن كل إدراك هو في رجع مع ألف إدراك آخر، والعالم الذي يحيط بها لا يتوانى في منح نفسه باعتباره اقتراحات لا تنضب للمتعة والفضول من أجل الإشباع. من هنا تنشأ استمرارية بشكل دائم بين الجسد وجسم العالم، طالما أن الجغرافية الخارجية حواسية حية. إنها تتنفس، تدمي، تخر أو تنام.

إن سوسيولوجيا أو أنثربولوجيا الجسد،وأنا هنا لا أقيم الفرق والاختلاف بينهما



في مواجهة مع مجال شاسع من الأبحاث، أكيد أن هذا التخصص يشكل فصلا من السوسيولوجيا (أو الأنثربولوجيا)، تابعا إذن إلى تقاليد تفكيرها ومناهجها، ولكن تطوراته متعددة وتشمل بطريقة ما مجموع علاقات الفرد بالعالم، بحيث أن كل الأفعال دون استثناء لا تنفصل عن جسده وحواسه. إذ من المستحيل بالنسبة إلى الإنسان أن يوجد إلا في جسمه. إن السوسيولوجيا المطبقة على الجسد تنقل فقط النظر كي تركز على نتيجة الفعل أكثر مما تهتم بتوضيح الجسد في تحققه.

يولد السوسيولوجيون في مناطق الاضطراب الاجتماعي والثقافي، حيث البداهات القديمة تنكسر، وحيث روتينيات التفكير تنهار في مواجهة انبثاق الجديد. لقد بدأت مواضيع من قبيل: العمل، التقنيات، الشباب، الشيخوخة، السياحة، الموت، النوع.. إلخ، تثير اهتمام السوسيولوجيين منذ أن بدأت لحمة الاجتماعي التي تحيط به في التراجع، حيث أصبحت الجنسانية سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي بالغرب في أوج طفرتها، ولم تتوان الحركة النسوية في توجيه نقد عميق للرابط الاجتماعي وتمثلاته. هكذا دشن الجسد دخوله في استمارات العلوم الاجتماعية بفضل أبحاث كل من: ن. إلياس، م. فوكو، ج. بودريار، ج. دولوز، م. دوغلاس، ب. تيرنر، م. فياترستون، إ. هال، غ. بيردوستيل... إلخ

فهذا الموضوع المستعرض عادة ما يطرح كتحليل للمارسات الاجتماعية أو للتمثلات التي تجدد تفكير السوسيولوجيين والأنثربولوجيين بشكل عميق. ولو أن الأمر لا يتعلق هنا بسوسيولوجيا قطاعية مثل الأخريات (مثل تلك التي تعالج الموت، الشباب أو الشغل..). إنها تتوفر على وضعية خاصة في حقل العلوم الاجتماعية، فبأخذنا للاحتياطات الأبستيمولوجية المستعملة نجدها تخترق المعارف التخصصاتية وتتقاطع مع حقول أخرى (تاريخ، إثنولوجيا، سيكولوجيا، تحليل نفسي، بيولوجيا، طب، علوم الرياضة.. إلخ)، وعليها من ثم أن تتعود على حوار مع تخصصات أخرى دون أن تفقد خصوصيتها، ولا أن تتنازل عن متطلبات الصرامة. لقد أصبح الجسد في واجهة الاجتماعي والفردي، الطبيعة والثقافة، البيولوجي والرمزي.

إذا كانت سوسيولوجيا وأنثربولوجيا الجسد زاخرة اليوم في العالم كله، فإنها قد

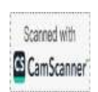


منحتنا العديد من الأعمال المهمة وغير المنتهية والمثيرة،لكن يبقى الكثير لفعله في أعقاب مقاربة كلاسيكية حول السلوكات، المواقف والإدراكات الحسية، الثقافات الوجدانية والتعبير عن المشاعر، تقنيات الجسد، الجنسانية، لعب الجسد في العديد من التفاعلات والرسم على الجلد، تمثلات الجمال، تمثلات الجسد، الوجه، الشعر، الجلد، المواد الجسدية، الجثة... الخ

إذا كانت -كما نرى ذلك- تمثلات الجسد تتضاعف وتتنافس في مجال الطب مع تطبيب عالم (بكسر اللام) أو تقليدي لا يرتكز على أي شيء في تأويله للجسد، المرض أو طرق المقاومة حول زرع الأعضاء أو الأنسجة، فإن السؤال الذي يطرح هو سؤال وضعية الجسد أو بالأحرى الجثة، سؤال الموت والعالم الآخر، وبالنسبة للمُطعَم (بفتح العين)، فإن سؤال العلاقة التي تنشأ مع المُطعِم (بكسر العين)، يكون أحيانًا صعبًا خاصة في ظل توفره على جزء من إنسان آخر لا يستطيع أن يرد له هبته.

تضع تمثلات الجسد-العنصرية، علم تحسين النسل، الجنسانية، الرياضة، الإعاقة الجسدية أو الحواسية، والعديد من الممارسات الاجتماعية الجسد في مركز استعداداته وآلياته: ممارسة الصحة، الوقاية، الأنشطة الرياضية والجسدية، البودي أرت، الرقص، العلاقة الجمالية بالذات (التجميل،الوشم، ثقب الجلد، تصفيف الشعر)، نماذج الإغراء عند الذكور والإناث، الموسيقى، استعمال المخدرات، الكحول... الخ

تؤدي العولمة بالمناسبة تسليعا رائعا للجسد، فكل أنشطتها تشغل علاقات هذا الأخير بأجساد الآخرين والتمثلات، القيم، المتخيلات المتعارضة والمتصارعة اجتماعياً عادة، كل هذه الأبعاد تمنح المن والسلوى لشغف السوسيولوجيين(1)، على مستوى آخر يعتبر الجسد على خط الفصل القصي للزمن المعاصر،بخصوص الرعاية الطبية خلال الإنجاب على سبيل المثال التي تجابه الأفراد مع الإنجاب خارج الجسد دون جنسانية ومع تكنولوجيات طبية تسائل نسيج الدلالات والقيم التي طويلا ما حكمت العلاقة بالبنوة والطفل في مجتماعاتنا. سؤال الأمهات الحاملات/الناقلات على سبيل المثال وزرع الاعضاء التي تثير أسئلة أنثربولوجية ثقيلة.يجب إذن استدعاء قدرة الخطاب الوراثي ومشتقاته الإيديولوجية (سوسيو بيولوجيا،



علم تحسين النسل.. إلخ)،كما أن هناك بالمناسبة مجال شاسع للثقافة السيبرانية مع ما تثيره من اضطراب في العلاقة بالآخر، بالجسد، بالجنسانية، بالصورة، بالتواصل بـ"الواقعي" بحلم البعض لشحن العقل على سند إعلامياتي أو اقتران البدن والمعلوميات مع البيولوجيا الإلكترونية.. إلخ.

بإيجاز، وكي ننهي هذا العرض السريع والمقتضب جدًا، يبدو العالم بالنسبة إلى سوسيولوجيا وأنثربولوجيا الجسد كتجمع لا ينضب من الأسئلة. إن الورش شاسع والكتابات حول هذه الثيمات كلها قليلة إلى حد الآن، ولو أن التساؤلات ما تزال قائمة.

على عتبة هذا العمل، وقبل كل شيء أريد أن أعرب عن كامل امتناني لـ عياد أبلال لثقته وصداقته، وشكري لـ إدريس محمدي من أجل ترجمتهما لكتابي إلى اللغة العربية.

دافيد لو بروتون

مقدمة

1. الوضعية الجسد:

تعتبر سوسيولوجيا الجسد فصلاً من السوسيولوجيا المختصة بفهم الجسدية الإنسانية كظاهرة مجتمعية وثقافية، مادة للرمز، وموضوعاً للتمثلات والمتخيل.

إنها تذكرنا بأن أفعال الإنسان الناسجة لخيوط الحياة اليومية سواء البديهي منها، والأقل إدراكًا أو ما يجري في الحياة العامة والتي تستدعي كلها تداخل وتفاعل ما يسمى بالجسدية، حيث أن النشاط الإدراكي الذي يجعل الإنسان في كل لحظة يرى ويسمع ويتذوق ويشم ويلمس... يدفعه إلى تعيين علامات وإشارات خاصة به ومدققة للعالم الذي يحيط به.

إنها تذكرنا أيضًا بأن هذا الجسد الذي صنعه السياق الاجتماعي والثقافي الذي يخوض فيه الفاعل الإنسان، ما هو إلا ذلك الجانب الدلالي الذي من خلاله تتجلى واقعية علاقته مع العالم الخارجي والمكونة من الأنشطة الإدراكية والتعبير عن المشاعر، والخضوع لطقوس التفاعل مع الآخر، على مستوى الحركيات والإيماءات، صيانة المظهر، التفاعلات الحميمية، التقنيات الجسدية، صيانة الجسم، العلاقة بالألم... إلخ. إذن فالتواجد هو أولا جسدي.

وإذا نحن بحثنا وحاولنا توضيح هذا الجانب الذي يبنى علاقة الإنسان بالعالم، فإن السوسيولوجيا تواجه ميداناً عظيماً للدراسة. فإذا اهتم هذا العلم بالجسد،فإنه لا محالة سيغوص في جرد وفهم أشكال المنطقيات (جمع منطق) الاجتماعية والثقافية التي تتجلى في حجم وحركات الإنسان، إذ أن كل إشارات الإنسان البدنية خاضعة لعدد من الأنظمة الرمزية، فمن الجسد تنبثق وتتناثر العلامات والمعاني التي تؤسس للتواجد الفردي والجماعي. هذا الجسد هو محور العلاقات بالعالم، بالمكان والزمان، حيث التواجد موكول ومتجلي من خلال ذلك الوجه البسيط والمعبر عن الفاعل الإنسان، ومن خلاله أيضا يتحكم الإنسان في جوهر حياته ويترجمها الآخرون بواسطة أنظمة رمزية يقتسمها مع أفراد مجموعته.



وباعتباره فاعلاً يعانق بدنيًا محيطه ثم يتملكه بعد أنسنته ويجعله عالمه المألوف والمفهوم، المليئ بالمعاني والقيم، والذي يستطيع أن يتقاسمه كتجربة مع أي فاعل آخر يكون هو أيضاً مندمجًا في نفس المرجعيات الثقافية، فالحياة بالنسبة له تعني أولا التحرك بدنيًا في زمان ما، ومكان ما، وعندها يشرع في تحويل محيطه بفضل العديد من الحركات ذات الجدوى، وبعدها يحاول جرد وإعطاء معنى وقيمة للعديد من المحفزات داخل بيئته بفضل مجموعة من الأنشطة الإدراكية يخاطب بها الفاعلين الآخرين لا بالكلمة فقط، بل بسجل من الحركات والإيماءات ومجموعة من الطقوس الجسدية القابلة لانخراط الآخرين والمقبولة من طرفهم، ودائما باستعمال جسديته يعمد الإنسان إلى جعل العالم يخضع لمقياس تجربته، فهو يحوله إلى نسيج مألوف ومنسجم خاضع لأنشطته وإدراكه.

وسواء كان هذا الجسد مرسلاً أو مستقبلاً، فإنه ينتج المعاني دون هوادة، ويعمل على دمج الإنسان بكل قوة داخل فضاء اجتماعي وثقافي معين.

والطفل خير مثال على ذلك. فأيا كان زمان ومكان ولادته، ومهما كانت حالة والديه الاجتماعية، فإنه يولد مهيئًا لتخزين ثم إنتاج الملامح البدنية الخاصة بأية مجموعة إنسانية. ولقد برهن التاريخ على أن جزءًا من سجل الملامح الخاصة بالحيوانات هو أيضا في متناوله. إذا نحن رجعنا إلى حياة بعض الأطفال الذين يقال عنهم أنهم "متوحشون". فعند ولادته يتوفر الطفل على مجموعة غير متناهية من القابليات الأنثربولوجية لا يمكن له أن يستغلها إلا إذا تم إدماجه في الميدان الرمزي، أي في علاقة مع الآخرين. ولهذا يتطلب جسم الطفل سنوات عديدة حتى يتمكن، في أبعاده المختلفة، من تثبيت مكانته داخل نسيج المعاني الذي ينظم مجموعة إنتماءاته.

لذا يظهر أن هذا النسق الإدماجي مجتمعياً للتجربة الجسدية هو من ثوابت الحالة الاجتماعية للإنسان،حيث تكون بعض الفترات من عمره،خصوصا مرحلتي الطفولة والمراهقة أجدى الأوقات التي يهيء فيها جسده.

يترعرع الطفل في وسط عائلي تكون خصائصه الاجتماعية متنوعة نسبيًا،



لكنه يحظى بمكانة خاصة به في نظام المتغيرات التي تحدد العلاقة داخل عالم المجموعة التي ينتمي إليها، فحركات وأعمال الطفل آنذاك يغلب عليها الموروث العرقي للمجموعة التي تتحكم في بث أشكال الحس وأنماط الحركات، كما في أنشطته الإدراكية. وبهذه الطريقة فإن هذا الموروث يحدد ويرسم أشكال حساسيته، ونمط علاقته بالعالم، فالتربية وحدها لم تكن أبداً نشاطاً قصدياً محضاً،بل تتدخل فيها عدة عوامل أخرى يمكن قياس أهميتها في عملية الإدماج الاجتماعي، من قبيل: نوع العلاقات المنسوجة، الدينامية العاطفية للمنظومة العائلية وكيفية تواجد الطفل في هذا النسيج مع الأخذ بعين الاعتبار امتثاله أو تعرضه لها أو عليها، كلها إشارات ومعطيات ذات دور توجيهي في هذا السياق.

يعيش الجسد إذن داخل شمولية مكوناته بفضل تضافر آثار التربية، وتقمص كل الهويات الأخرى المؤثرة التي تجعل الفاعل يستوعب تصرفات محيطه، لكن استيعاب طرق التواصل الجسدي في علاقة الفرد مع العالم لا ينحصر في مرحلة الطفولة، بقدر ما يستمر طيلة الحياة حسب المتغيرات والمستجدات الاجتماعية والثقافية التي تفرض نفسها على أسلوب العيش، وحسب الأدوار المتعددة التي يجب عليه أن يلعبها في مجرى حياته.

إذا كان النظام الاجتماعي يتسرب إلى الإنسان عبر السمك الحي لأنشطته التي يحاول من خلالها فرض نفسه، فإن هذه الصيرورة لا تكتمل، مادام التعبير الجسدي يتغير ويأخذ أشكالا أخرى حسب أسلوب الحياة المستمر عند الفرد، حيث إن الفاعلين الآخرين يساهمون في رسم مدارات محيطه وفي إعطاء جسده التضاريس الاجتماعية اللازمة له، ويمنحونه إمكانية بناء نفسه كفاعل متكامل ومنسجم داخل المجموعة التي ينتمي إليها. فداخل نفس المجموعة الاجتماعية تكون كل الإشارات الجسدية الناجمة عن الفرد، حقًا، معبرة في عيون شركائه، إذ لا معنى لها إلا بالاستناد على المرجعية الرمزية لهذه المجموعة. فلا وجود إذن لفعل طبيعي ولا لإحساس طبيعي.

2- الانشغال الاجتماعي للجسد



تفاقمت في آواخر التسعينيات أزمة شرعية نماذج علاقة الإنسان البدنية بالآخرين وبالعالم، وذلك بعد ظهور عدة تيارات جديدة منها الحركة النسائية "الثورة الجنسية"، التعبير الجسدي، رقص "البودي-أرت"، نقد الرياضة، وبروز طرق جديدة للعلاج. كل هذه التيارات التي جاءت لخدمة الجسد أعلنت بصوت عال أن همها الوحيد هو تشبثها به.هكذا بدأ يخترق المجتمع متخيلاً جديدًا للجسد، يكون بموجبه هذا الأخير أكثر أناقة، وأكثر جمالا وقوة. فلم يسلم أي مجال للممارسة القديمة من هذه المطالب المناهضة التي ارتفع صوتها في انتقاد الحالة الجسدية للفاعلين،حيث استحوذت انتقادات ثرثارة على مفهوم "الجسد"، كحس مشترك. ودون أية استشارة مسبقة من هذا الأخير، ضمت إليها هذا المفهوم وجعلت منه ضالتها منادية بتقادم نظام القيم الجاري، والذي حان تغييره لصالح ازدهار الفرد. فتولدت ممارسات وخطابات طالبت بالتغيير الجذري للأطر الاجتماعية القديمة.

وفي هذا الصدد، قامت أدبيات كثيرة سريالية لا شعوريًا تنادي بـ"تحرير الجسد" الذي كان في نظرها ملائكيًا،ويمكن للخيال أن يسبح طويلاً في هذا الخطاب الجميل، حيث يتحرر الجسد دون أن نعرف مصير الإنسان (صاحب الجسد) رغم أنه يلهمه اتساقه ووجهه. لقد أصبح الجسد في هذا الخطاب ليس كجزء مكون للإنسان، بل كامتلاك، انتساب أو ككيان آخر أو الأنا الثاني، بل بالأحرى أصبح الإنسان شبح هذا النقاش أو الكائن المفترض وجوده. أمام قمة ازدواجية هذا الجسد، ودون علمه، باتت المبارزة الثنائية بين الجسد ومالكه، تفترض بطريقة تجريدية وجود جسد يمكن تحليل وضعيته بعيدًا عن صاحبه، الإنسان الحقيقي والملموس.

بدأ هذا الخطاب الداعي إلى التحرر يفضح "اللغو" المفترض للتحليل النفسني.هذا الخطاب الجديد والكثيف بمختلف ميادين تطبيقاته قد طعم التصور الازدواجي للحداثة: خطاب سهل يتحدث عن كل شيء في الجسد دون خجل، وكأن الأمر لا يتعلق بفاعلين من لحم.

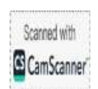
هذا الانشغال الناجم عن أزمة المعنى والقيم التي زعزعت الحداثة، وعن البحث الواثق والجاد عن شرعيات جديدة ماتزال لحد اليوم تتمنع وتنفلت، وعن ديمومة

حالة المؤقت والموسمي الذي سيطر على الحياة، كل هذه العوامل ساهمت منطقيا في التجدر البدني لوضعية كل فاعل مهما كانت وضعيته الاجتماعية. فالجسد،هذا المكان المفضل للتواصل مع العالم أصبح شيئاً فشيئاً محط الأنظار،وتحت الأضواء. وكثر التساؤل. تساؤل واضح وضروري حتى في مجتمع فرداني يدخل مرحلة اضطراب وخلط واختفاء الإشارات الجادة، كل هذه العوامل أدت إلى انطواء ولجوء قوي إلى الفردانية.

فالجسد الذي يجسد الإنسان في حد ذاته، هو مؤشر الفرد وحدوده وعلامته الظاهرة -إلى حد ما- التي تميزه عن الآخرين. إنه الآثر الحقيقي للفاعل كلما استبطن العلاقات الاجتماعية والنسيج الرمزي الذي يغذي الإنسان بالرموز والقيم، وحسب تعبير دوركهايم "Durkheim" الجسد "عامل الانفرادية"(2) فإنه أيضا زمان ومكان الحد والانعزال، لأن أزمة الشرعيات جعلت من العلاقات بالعالم ذات إشكالية، فالفاعل أصبح يبحث عن علاماته وإشاراته وهو حائر ويحاول أن ينتج إحساساً بالهوية، لكنه يلتطم ويتعثر بالانغلاق البدني الذي هو الموضوع الذي يمثله. لقد أصبح هذا الفاعل كلما ابتعد عن العالم وعن الآخرين يعير جسده أهمية فائقة. ولأن هذا الجسد بات محلاً للقطيعة والاختلاف الفرداني، فإنه يفترض فيه شرف وميزة التصالح الممكن. من ثم أصبح الناس يبحثون عن السر المفقود للجسد، وبدلاً من أن يكون موضوع الجلاء يجب أن يصبح موضوع الإدماج، أو بالأحرى لن يكون الجسد قاطع التيار الذي يعزل الإنسان، بل أصبح ذلك الجامع الذي يجمعه مع الآخرين. هذه على الأقل إحدى المتخيلات الاجتماعية الأكثر خصوبة للحداثة(3)

3- سوسيولوجيا الجسد

من المعلوم أن السوسيولوجيا ترى النور في مناطق القطيعة والشغب واللا توجيه للمحددات، والخلط وأزمة المؤسسات، أو بعبارة أخرى عندما تنكسر الشرعيات القديمة. هذه المناطق التي يصبح فيها الإحساس بالغبن والشعور بالحاجة إلى نفس يمكن الفكر من الفهم والاستيعاب، ومفهمة كل ما ينفلت مؤقتا عن الطرق المألوفة لتصور العالم. الأمر يتطلب إذن إعطاء معنى لهذا الشتات الظاهر وفهم



المنطق الاجتماعي والثقافي السائد. فالعمل، العالم القروي، الحياة اليومية، العائلة، الشباب، والموت مثلا، كلها محاور للتحليل بالنسبة إلى السوسيولوجيا، حيث لم تعرف تطورها الكامل إلا بعدما حاولت أطر اجتماعية وثقافية الاهتمام بها وتذويبها إلى حد ما في الحياة السائدة، لكنها سرعان ما دأبت على التغيير الذي أثار حنقًا في الجماعة. ولهذا السبب، ومنطقيا عرفت آواخر الستينيات ظهور مقاربات نسقية لمختلف المقاربات التي أخذت بعين الاعتبار مختلف أنماط التعامل الجسدي للفاعل في الوسط الاجتماعي والثقافي الذي ينتمي إليه. هكذا دخل الجسد دخولاً ملكيًا إلى تساؤلات العلوم الاجتماعية. إذ نجد على سبيل المثال لا الحصر أن كلاً من: ج. بودريار، م. فوكولت، ن. الياس، ب. بورديو، أ. كوفمان، م. دوگلاس، ر. بيردويستل، ب. تورنر، أ. هال،بالرغم من أنهم لم يدرسوا الجسد، فإنهم قد التقوا خلال أعمالهم السوسيولوجية بالتحركات البدنية، والأدوار المشخصة والإشارات التابعة للجسد الذي أصبح يثير اهتمامًا مشوقًا في الميدان الاجتماعي. لقد وجد الباحثون في التساؤل الذي طغى حول هذا الموضوع الإشكالي طريقاً جديداً وخصبا لفهم مشاكل أوسع أو على الأقل لإظهار الجوانب الأكثر إشارة للحداثة.

إذا نحن رجعنا إلى فرنسا فقط، سنجد باحثين آخرين مثل (ف. لو، م. بيرنار، ج.م بيرطولو، ج.م بروهم، د. لوبروطون، أو ج. فيكاريلو) اهتموا وبطرق أدق منهجيا بتوضيح الثوابت الاجتماعية والثقافية المنطقية التي تتداخل وتتشابك بالجسدية.

وبالطبع إن هذا الاكتشاف لم يكن أبدا وليد ذكاء مفاجئ خاص بفترة الستينيات أو السبعينيات. لذا يتوجب أن لا نخلط بين الانشغال بظاهرة أثارت خطابات وممارسات جديدة مع كامل الحق في خلق سيرة، وأن لا نبتهج باكتشاف موضوع جديد جدير بالاهتمام، لأن هذه السنوات بالضبط تميزت بدخول عنيف لمتخيل جديد إلى المجال الجماعي خطف أضواء العلوم الاجتماعية المهتمة بالمعطيات المعاصرة، وأثار اهتمامها. وضمن هذه المسافة الحرجة التي تبناها عدد كبير من الباحثين تولد اهتمام مشحون تجاه شرطيات التحول الاجتماعي والثقافي الذي ينمذج الجسدية الإنسانية. ولو أن "سوسيولوجيا ضمنية للجسد" (ج.م. برطولو) كانت حاضرة مند بزوغ الفكر السوسيولوجي خصوصا تحت زاوية الدراسة النقدية

لظاهرة "تدهور" الشعوب الأكثر فقرا والحالة المزرية للعمال (ماركس، فيلبيرمي، انكلز، الخ) أو القياسات الأنثربولوجية (كيتلي، نيسيفورو الخ)، كما نجد علماء اجتماع من بينهم "ج. سيمل" كانوا قد فتحوا أفاقًا واعدة ومهمة (حول الحسية، الوجه، النظر الخ). ليهتم فيما بعد باحثون من حجم "م. موس"، "م. هالبوكس"، "ج. فريدمان"، "م. كرانت"، "م.لينهارد" بهذا الموضوع. ومن مناطق أخرى من العالم نجد "أ. دو مرتينو"، "م. إلياد"، "و. لابار"، "ش. كلوكهن"، "أ. كلينبرغ"، "إ. ساپير"، "د. الفرون"... الخ، كلهم ساهموا بآراء حاسمة في هذا الاتجاه، بالرغم من القطيعة التي أحدثها "إ. دوركهايم" من خلال تمييزه بين الجسدية والعضوانية، متحدياً من ثَم كل إدعاء للعلوم الاجتماعية لتنكب عليها.

إن السوسيولوجيا التي تتميز بفراغ من حين لآخر، ما فتئت تجود باكتشافاتها بخصوص الجسد منذ بداية القرن إلى غاية الستينيات، بيد أنه ومما لا شك فيه أن السوسيولوجيا المطبقة على الجسد لم تعد مهمة أكثر نسقية وانتظاما، بفضل الأهمية التي ما فتئ يوليها بعض الباحثين لها من خلال تخصيص جزء دال من استثماراتهم إلا منذ الثلاثين سنة الأخيرة.

4- المنهجية المتبعة

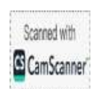
سنتطرق في الفصل الأول وبصفة مختصرة إلى المراحل التي سجلتها العلوم الاجتماعية في مقاربة الجسد. لنسائل في الفصل الثاني الالتباس الحاصل لهذا المرجع "الجسد" الذي مازال لم يحض بالإجماع، والذي يبدو أنه يرتبط بعلاقة مفترضة مع الفاعل الذي يحتويه، حيث أن هناك معطيات تاريخية وإثنولوجية أبانت عن تباين تعريفات الجسد الذي مازال متمنعًا. ولكي نقوم بتحليل سوسيولوجي يتوجب علينا تفكيك البداهة الأولى للجسد السائد في الغرب، وذلك حتى يتمكن الباحث من افتحاص وتحديد طبيعة هذا الشيء الذي ينوي دراسته بقوة. كما يجب التذكير بأن السوسيولوجيا المطبقة على الجسد لا تختلف في شيء سواء بمنهجيتها أو صيرورة تحليلها عن السوسيولوجيا والتي ما هي إلا أحد فصولها، وهو ما سوف نراه في الفصل الثالث.



أما في الفصل الرابع، فإننا سنعود إلى مكتسبات ووعود مختلف الأعمال التي قادتها العلوم الاجتماعية في هذا الميدان، من قبيل الثوابت الاجتماعية والثقافية المنطقية للجسدية: تقنيات الجسد، الأنشطة الإدراكية، الحركيات، قواعد التصنيف، تعبير عن المشاعر، تقنيات المقابلة، الرسم على الجلد، أخطاء جسدية (نوزوغرافيا)... إلخ.

سنوضح في الفصل الخامس ميدانًا آخر يخص المتخيلات الاجتماعية للجسد: "نظريات" الجسد، المقاربات البيولوجية التي تزعم تسليط الضوء على سلوكيات الفاعلين، التأويل الاجتماعي والثقافي للاختلاف الجنسي، القيم الفارقية المؤثرة على الجسدية، خيال الميز العنصري والجسد "المعوق". سيتطرق الفصل السادس إلى ميدان ثالث للبحث ويتولى الجسد في مرآة الاجتماعي، حيث يهتم بكل ما يقوم به هذا الأخير من تصرفات وإرسال علامات داخل المجتمع المعاصر: اللعب على المظاهر، التحكم السياسي بالجسدية، الشرائح الاجتماعية وعلاقتها بالجسد، العلاقات بالحداثة، الاهتمام الجدي في استعمال القدرات البدنية أثناء المخاطرة، أو في "مغامرة جديدة" ومراقبة متخيل "الجسد الزائد".

أخيرًا سوف نختتم الكتاب بالفصل السابع الذي يعد تأملاً حول وضعية سوسيولوجيا الجسد، تليه مباشرة ببليوغرافيا مختصرة.



الفصل الأول

الجسد والسوسيولوجيا: المراحل



يمكن تحديد المسار التاريخي الذي قطعه التفكير في الجسدانية الإنسانية منذ اللحظات الأولى للعلوم الاجتماعية في إطار تيار القرن التاسع عشر. وباختصار يمكن الإشارة إلى ثلاثة أزمنة قوية حاولت في آن واحد وصف ثلاث زوايا للنظر، أو بالأحرى ثلاثة طرق لدراسة هذا الموضوع، والتي مازالت قائمة في السوسيولوجيا المعاصرة:

أ- سوسيولوجيا ضمنية للجسد: لم تهمل السمك البدني "اللحمي" للإنسان، لكنها لم تتوقف عنده كثيرا. إنها تعالج وضعية الفاعل بمختلف مكوناته، حيث أذابت خصوصية الجسد في التحليل.

ب- **سوسيولوجيا متقطعة:** تمنح عناصر تحليلية قوية ذات صلة بالجسد، ولكن دون أن تحاول ربطها ببعضها البعض، وإعطاءها صبغة منتظمة.

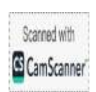
ج – **سوسيولوجيا الجسد:** تعالج بشكل خاص الجسد، من خلال توضيحها للثوابت الاجتماعية والثقافية المنطقية التي تنتشر عبره.

أولا: السوسيولوجيا الضمنية

تهم بالتحديد هذه الصيغة المأخوذة عن "ج.م.بيرطيلو" العلوم الاجتماعية في بدايتها وخصوصًا تيار القرن التاسع عشر (4)، وقد اهتمت هذه الأخيرة بالجسدية انطلاقًا من مقاربتين متناقضتين.

-1- الانعكاسات الاجتماعية على الجسد

نستنتج من خلال منحى للتحليل من الوضعية الاجتماعية للفاعلين وجود شرط مادي في الإنسان لا يستطيع الخلاص منه، بالرغم من أن هذا الأخير يعتبر نتاج وسط اجتماعي وثقافي معين، وبالفعل أجريت العديد من البحوث التي أبانت عن الفقر البدني الفيزيقي والمعنوي للطبقة الكادحة، وانتشار الأوبئة، ضيق السكن، القابلية للمرض، اللجوء الدائم إلى الكحول، ممارسة الدعارة عند النساء، دون أن ننسى المظهر النحيف عند العمال الذين يتم استغلالهم ببشاعة، ناهيك عن حالة الأطفال اللذين تضطرهم حالتهم المزرية للعمل في سن مبكرة.



إن الدراسات التي قام بها "ڤيلليرمي" خصوصا (جدول الحالة البدنية والمعنوية للعمال في مشاغل القطن والصوف والحرير.1840)، وكذا "بوري" (في حق الطبقات الكادحة في انجلترا وفي فرنسا. 1840) أثرت في العقول وغدت الطموحات الثورية والإصلاحية. وبدوره تطرق "انكلز" هو الآخر لهذا الموضوع في كتابه (وضعية الطبقة الكادحة في انجلترا. 1845)، وفي (رأس المال) أعطى "ماركس" تحليلا كلاسيكياً للحالة الجسدية للإنسان في عمله.

لقد كانت لهذه الدراسات أولويات أخرى، غير صياغة الأدوات القادرة على التفكير في الجسد، بشكل منهجي، ولكن تتضمن مسبقًا الشرط الأولى لمقاربة سوسيولوجية للجسد، فهذا الأخير لم ينظر إليه كمادة طبيعية، حيث تمتلك البيولوجيا وحدها المفاتيح، بل كهيئة شكلها التفاعل الاجتماعي. فبالنسبة لـ" ڤيليرمى" و"ماركس" و"انكلز" فقد كان همهم الوحيد هو فضح وتعرية الحالة المزرية للطبقات الكادحة في سياق الثورة الصناعية. لم تكن الجسدية موضوع دراسة خاصة، بل كانت خاضعة لمؤشرات مرتبطة بمشاكل الصحة العمومية، أو بعلاقات خاصة بالشغل. لذا فإن العلاقة الفيزيقية (البدنية) للعامل بمحيطه، مظهره، صحته، تغذيته، سكنه، تناوله للكحول، جنسانيته، تربية أبنائه كانت كلها مواضيع تؤخذ بعين الاعتبار دون مجاملة، وتفضح الوضع المعيشي للطبقات الكادحة.

إذن فالحالة الضمنية للخاصية الاجتماعية للجسدية نادت بإصلاحات جذرية، أو بالأحرى إلى خلق التزام ثوري. ومن ثم فقد أصبح الوعي حادًا بكون ظروف العمل والحياة الأكثر ملاءمة سوف تمنح هؤلاء الرجال صحة وحيوية أفضل. لذا يمكن القول أن الجسد أصبح ضمنيًا فعلاً ثقافيًا، سواء بالنسبة إلى: "ڤيليرمى" أو "ماركس" أو "بوري" أو "انكلز" فالوضعية العمالية هي تحليل لاشتغال اجتماعي وجب تغييره. بيد أنه لا تتوفر لأسباب معينة إرادة نسقية ومنهجية لمفهمة هذا الجانب أو ذاك من التجربة الجسدية.

-2- الإنسان «منتوج» جسده

خلافا لما ورد، كان هناك توجه فكري آخر يحث بالمقابل على شرعية الوضعية



الاجتماعية كما هي ممنوحة للملاحظة، والذي يقول بأن الخاصيات البيولوجية للإنسان ما هي إلا حقه النزيه في موقعه ضمن المجموعة، فإذن بدلاً من جعل الجسدية منتوجًا للوضعية الاجتماعية للإنسان، اعتبر هذا التوجه بأن الوضعية الاجتماعية لأي كان ما هي إلا منتوجًا لجسده المباشر. ولهذا السبب أصبحت الاختلافات الاجتماعية والثقافية تحت تأثير بيولوجية الإنسان (أو بالأحرى المتخيل البيولوجي)، وأصبح تطبيع التفاوتات المعيشية يفسر بالملاحظات "العلمية" مثل: وزن الدماغ، زاوية الوجه، علم المزاج والخلق، فراسة الدماغ، المؤشر الدماغي... الخ. إننا نبحث بواسطة عدة قياسات عن حجج دامغة لتبرير الانتماء إلى "فصيلة" ما، وعن العلامات الظاهرة للانحطاط الأخلاقي أو للإجرام في جسم الإنسان. إن مصير الإنسان مكتوب من البدأ في تشكله الخارجي.

وقد شاعت فكرة أن بعض الشعوب تولد موعودة بالاستعمار، أو تولد لتعيش تحت وصاية "الأجناس" الأكثر "تقدما". والحجة في ذلك أن تبرير هذا المصير هو شكل من أشكال التخلف والضعف. بالنهاية أصبح النظام العالمي خاضعاً لنظام بيولوجي، حيث يكفي البحث عن الحجج في مظاهر الجسد وعلاماته. هكذا إذن صار اللجوء إلى القياس، الوزن، التقطيع، التشريح، إذ يتم ترتيب آلاف العلامات عبر تحويلها إلى مؤشرات ليتم تدريب الفرد تحت رعاية الأجناس المتقدمة أو الطبقة الفاضلة، فدخلت الجسدية في عصر التشويق، وتحولت بكل سهولة إلى وثيقة إثبات. وأصبحت مزايا أي إنسان تستنتج من ملامح وجهه أو من علامات جسده. إنه انبثاق معنوي بدون مظهره الفيزيقي. لقد أضحى الجسد بإشارته شاهدًا على من يحتويه، ليبقى الإنسان ضعيفاً ضد هذه "الطبيعة" التي انبثق منها. إن ذاتيته لا يمكن إلا أن تصقل رغبة فريدة، بدون أن تؤثر على المجموعة.

-3- مواقف السوسيولوجيين

اعترض بشدة "إ. دوركهايم" ومعاونوه، باستثناء "روبرت هرتز" و"مارسيل موس" على هذا الولع والإعجاب بالنموذج البيولوجي في شرح الفعل الاجتماعي، لكن عواقب هذا الاعتراض سوف تؤدي بحبس الجسدية داخل ميدان العضوانية،



فبالنسبة إلى "إ.دوركهايم"، فإن البعد الجسدي الإنساني رهين بالعضوانية حتى لو كانت هذه الأخيرة متأثرة بظروف الحياة، وبهذا المعنى فإنها تصبح من انشغالات الطب أو البيولوجيا بدلا من السوسيولوجيا، لذلك فقد بقي الجسد موضوعًا ضمنياً في أعمال دوركهايم. أما في ألمانيا فإن سوسيولوجيا "ماركس فيبر" لم تهتم كثيرًا بالجسد، رغم نداءات "نيتشه"، وتحليلات "جورج سيميل" أحد أكبر المفكرين الأحرار الذين فتحوا منافذ مهمة للتفكير والبحث.

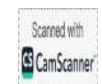
-4- التحليل النفسي

أخذ التحليل النفسي مع بداية القرن يزدهر شيئًا فشيئًا ليكسر أحد الأقفال التي كانت تضع الجسد رهن حماية الفكر العضواني. جاء "فرويد" ليظهر مرونة الجسد وحذق اللاشعور في جسم الإنسان، لقد جعل من جسم الإنسان لغة تحكى من خلالها، ولو بطريقة ملتوية، العلاقات الفردية والاجتماعية، والاعتراضات والرغبات. وبهذا حقق "فرويد" قطيعة إبستيمولوجية أخرجت الجسدية الإنسانية من لغة حطب وضعيي القرن التاسع عشر. ورغم أنه لم يكن سوسيولوجيًا، فقد جعل من الممكن التفكير في الجسدية باعتبارها مادة منمذجة ومجسدة إلى حد ما للعلاقات الاجتماعية، والتغيرات التي يعرفها تاريخ كل فرد، فمنذ 1895 وفي مؤلفه: "دراسات حول الهستيريا" الذي أنجزه مع "بروير"، تبلورت ولو بشكل ضمني سوسيولوجيا الجسد، حيث أصبح النظر إلى جسم الإنسان وحضوره في العالم ممكنا من وجهات نظر مختلفة.

لقد أدخل "فرويد" الجانب العلائقي في ظل الجسدانية، حيث جعل منهما بنية رمزية، لكنها لم تكن متبعة من طرف السوسيولوجيين الذين كانوا مشدوهين بالتمثل العضواني للجسد، ومن ثم كانوا يهملون كل الدراسات الجادة التي تهتم بهذه البنية الرمزية، ومهمشين إياها من حقل الشرعية في السوسيولوجيا.

ثانيا: السوسيولوجيا المتقطعة

-1- إسهامات سوسيولوجية



يسجل المرور التدريجي من الأنثروبولوجيا الفزيقية المتنازع بشأنها، والتي تستخلص مزايا الإنسان من خلال مظهره المورفولوجي إلى ذلك الإحساس الذي يبنيه الإنسان مجتمعيًا عن جسده، دون أن يكون فقط مشتقا من خصوصيات عضوانية الحد الميلي الأول لسوسيولوجيا الجسد: فالإنسان ليس منتوج جسده فقط، بل ينتج بنفسه مزايا جسده، وذلك بتفاعله مع الآخرين وبغوصه في الحقل الرمزي. هكذا تشكلت الجسدية اجتماعيًا، فانبثقت تدريجيا سوسيولوجيا الجسد مع أعمال "ج. سيمل"، في منعطف القرن من "الحواسية وتبادلات النظر سنة 1908"، أو "الوجه سنة 1901". في هذا السياق، يقول سيمل: «أنا أقترح نفسي لتحليل مختلف الأحداث الناجمة عن التركيبة الحواسية عند الإنسان، وطرق الإدراك المتبادل وكذا التأثرات الناجمة، ومعانيها في الحياة الجماعية عند الناس وعلاقاتهم مع بعضهم البعض، وبعضهم من أجل البعض الآخر، أو بعضهم ضد البعض الآخر، وإذا نحن اختلطنا في تبادلية الفعل، فهذا راجع وقبل كل شيء إلى أن رد فعلنا تجاه بعضنا البعض يكون بواسطة الحواس» (5). ولنا عودة الى هذا الموضوع.

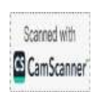
في سنة 1909، وفي مقال ممتاز، عالج "روبرت هرتز" مسألة "رفعة اليد اليمنى" داخل المجتمعات الإنسانية، حيث ناقش داخل هذا النص بشدة وجهة النظر التشريحية التي تربط تفوق اليد اليمنى عند الإنسان بالنمو الهام لنصف الدماغ الأيسر الذي يثير عصبيًا وفيزيولوجيًا عضلات الجانب المعاكس، إذ لاحظ روبرت هرتز أن اليساريين (مستعملي اليد اليسرى) هم إحصائيًا أقلية مقارنة مع مستعملي اليد اليمنى، بالنسبة إليه فمن بين كل مائة إنسان، يوجد كمتوسط حسابي اثنين منهم على الأقل يساريين كليا، وهناك عدد قليل أيضاً من مستعملي اليد اليمنى الذين يصعب عليهم تغيير مناولاتهم. «وبين هذين الحدين توجد بشكل عام أغلبية الناس الذين إذا ترك لهم الخيار يكون بإمكانهم استعمال اليد اليمنى أو اليسرى بنفس السهولة، مع تفضيل اليد اليمنى. بطبيعة الحال لا يجب إنكار وجود نزعات عضوانية تتسم باللا تناسق، لكن باستثناء الحالات الخاصة، فإن الاستعداد المهيمن لاستعمال اليد اليمنى عند البشر لا يكفي لتحديد رفعتها، إن لم تكن هناك تأثيرات خارجية عن البدن لتثبت ولتقوي هذا الاستعمال» (6). لهذا يذكر"ر.هيرتز" بأن

ترويض اليد اليسرى في حالة انجاز بعض المهن (البيانو، الكمان، الجراحة الخ...) يضاعف من مجالات أنشطة الإنسان، فيصبح العمل بكلتا اليدين في هذا السياق امتيازًا اجتماعيًا وثقافيًا: «ليس هناك اعتراض -يكتب قائلاً- على أن اليد اليسرى يمكن أن تتلقى تربية فنية وتقنية مثل نظيرتها اليمنى التي تحظى لحد الآن بالامتياز». ويلاحظ أيضا أن العوامل الفيزيولوجية ما هي إلا ثانوية مقارنة مع الحاجز الثقافي الذي تكونه التمثلات السلبية الدائمة أمام اليد اليسرى، والإيجابية أمام اليد اليمنى.

إن التعارض والتقابل ليس فقط فيزيقي مادي، ولكنه كذلك معنوي، فالأيسر

يقتضي العي والتلبك، والانحراف، الخداع، القبح، والأيمن يستدعي الحذق، الاستقامة، الشجاعة، ... إلخ. إن التناقض الديني بين المقدس والمدنس يبدو بكل شفافية. إذا كان الأيمن أو اليمين قيمة للتعالي والرفعة، فإن اليسار تهديد بالرجس، فالامتياز الممنوح لليد اليمنى راجع بالأساس إلى أهمية هذه البنية الأنثربولوجية الأساسية، والتي تمنح في العديد من المجتمعات المفاضلة لليمين على حساب اليسار حتى فيما يخص الجسد الإنساني، فالفيزيولوجي هنا ملحق بالرمزية الاجتماعية لا يوجه "روبرت هيرتز" بالمناسبة تبريره في مقابل النظرية الدروينية التي تبدو مجهولة، ولكنه يقترح في هذا النص، وبحدس قوي سلسلة من الإثباتات القادرة على تفنيد إدعاءات المقاربة البيولوجية.

في هذا السياق يقدم "مارسيل موس" مساهمات مهمة حول "التعبير القسري للمشاعر" (1921)، وحول "التأثير الفيزيقي لفكرة الموت" (1926)، "تقنيات الجسد" (1936)، إذ تسجل هاته النصوص بالمناسبة تقدما دالاً لكونها تشكل الريادة بالنسبة إلى الأبحاث التي تتطلب عشرات السنين قبل أن تستنفذ قيمتها العلمية والمعرفية -سوف نتحدث عنها فيما بعد - أما مدرسة شيكاغو، فقد اهتمت، بحذر، بالجسدية، وهو ما تؤكده العديد من المونوغرافيات: (The Hobo, 1923) لصاحبه "ن. أندرسون "، و(The Jake-Roler, 1931, Brother in Crime, 1938) لصاحبه "ش.شاو"، و(Street Corner Society, 1943) لصاحبه "وايت"، و(The Ghetto, 1928) لصاحبه "ل. وايرت". كلها دراسات ميدانية، لم تعالج العلاقة



الفيزيقية للفاعلين بالعالم، بقدر ما أعطت بالعكس إشارات ولو أنها جد مدققة. نفس الشيء بالنسبة إلى "ج.هـ ميد"، الذي لم يتطرق للجسد إلا سطحيًا في كتابه (1934:Mind,Self and Society)، فإذا كان قد عالج طقوس التفاعل عند البشر، خاصة البعد الرمزي للوضعية الإنسانية، فلقد حول الجسد إلى جهاز، وإن كان قد تطرق إلى الحركية،فليس بعبارات نسقية كما فعل "دافيد إفرون"، إذ يذكر أن حركات الجسد تساهم في نقل المعنى اجتماعيا موازاة مع الكلام. يتعلق الأمرعادة في هذه الأعمال بسوسيولوجيا المناسبة، بحيث أن الجسد ليس هو المقصود مباشرة بالتحليل، فالسيوسيولوجي في المجموعات التي تمت دراستها يهتم بما هو شعائري، أو بممارسات تجعل من نشاط الجسد أمرًا ضروريًا.

أما في "حضارة الأخلاق"(7) في نسختها الأولى (1939)، فقد منحنا "نوبرت إلياس" في ألمانيا، محاولة كلاسيكية للسوسيولوجيا التاريخية التي أشارت إلى جنيالوجيا المظاهر الخارجية للجسد، مذكرًا بالمناسبة الخاصية الاجتماعية والثقافية للعديد من الممارسات والمسارات الأكثر اعتيادية والأكثر حميمية للحياة اليومية، بيد أن هذا النوع من السوسيولوجيا توقف مع مجيء أعمال "كوفان" رغم أنه زودها بالمادة الأولية من خلال كشفه للخلفية الخفية لمعنى ومحتوى طقوس تفاعلاتنا.

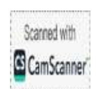
لقد أصبح مجتمع البلاط المختبر الذي تنشأ فيه قواعد التهذيب الأخلاقي، والذي من خلاله تنتشر قواعد التمدن التي نتعامل بها اليوم في أعرافنا التهذيبية والسلوكية، وفي تربية عواطفنا واشتغال جسدنا وحديثنا، خصوصا فيما يتعلق بصورة جسدنا الخارجية. في هذا السياق نشر "إرازم" سنة 1530 "الحضارة الطفولية" الذي أهداه إلى الأمير الشاب "هنري دي بوركوني"، وهو عمل موجه لتعليم الأطفال السلوك الحسن في الحياة، فتبلورت من خلاله عند جميع المجتمعات الأوروبية في ذلك العصر الفكرة المؤسسة للأدب والتهذيب الأخلاقي، والتمدن، لتفرض قواعد التمدن هذه فيما بعد على كل الطبقات الاجتماعية المهيمنة، والتي كان على كل فرد فيها أن يتعلم كيف يتعامل مع الآخرين، كي لا يظهر بمظهر سيء. وشيئًا فشيئًا أصبح الجسد ينمحي ليحل محله التمدن والحضارة الأخلاقية في

تنظيم الحركات الأكثر حميمية، الودية والرقيقة للجسدية (سلوك الأكل، قضاء الحاجات الطبيعية، البصق، التنفس الدبري، العلاقات الجنسية، الحشمة، مظاهر العنف الخ...) وتغيرت الحساسيات، بحيث لم يصبح من اللائق الإساءة إلى الآخرين بسلوك منحل، حيث باتت المظاهر الجسدية الطبيعية منبوذة في الفضاء العام، وأغلبها أصبح يتم في الخفاء، فتخوصصت بذلك، للإشارة فقد أرغم "نوربرت إلياس" على المنفى ولم يستأنف أبحاثه إلا في وقت متأخر.

أصدر "دافيد أفرون في سنة 1941" الحركية، الجنس والثقافة"(8). ليصبح فيما بعد ذا أهمية تاريخية فيما يخص الأبحاث التي تدرس الإيماءات الجسدية أثناء التفاعل، وفي أفق نقده ومعارضته للنظريات النازية التي سجنت السلوكيات الإنسانية وقيدتها بقدر العرق والنسب، لجأ "د. إفرون" إلى بناء جهاز تجريبي حاول من خلاله مقارنة حركات التفاعل عند طائفتين، الأولى "يهود تقليديون" والثانية "إيطاليون تقليديون". فسجل بدقة التغيرات السلوكية، والحركات المفارقة، وبعدها حاول مقارنة طائفتين آخريين من "الجيل الثاني" والمنحدرين من الطائفتين الأوليين، واللتان تلقيتا تربيتهما في الولايات المتحدة الأمريكية. وبهذا العمل أبرز وبكل سهولة التغيرات الحساسة بين سلوكيات وحركات الجيلين الأولين المهاجرين، وحركات وسلوكيات أبنائهما من الجيل الثاني، إذ لاحظ أن أفراد الجيل الأخير أصبحوا في حركاتهم أشبه بالأمريكيين. سنتطرق لهذا الموضوع في الفصل الخاص بالإيماءات.

-2- إسهامات إثنولوجية

أصبح بعض علماء السلالات والأنساب، موازاة مع ما سبق، يواجهون في مجتمعات أخرى ممارسات جسدية أججت اهتمامهم، وولدت لديهم فضولا حول عادات جسدية خاصة بالمجتمعات الغربية والتي لم تتم مساءلتها من طرف العلوم الاجتماعية وقتها، فعلى سبيل المثال، وصف كل من: "موريس لينهاردت"، و"ف. بواص"، و"ب. مالينوفسكي"، و"ج. روهيم"، و"أ.سايير"، و"أ.دي مارتينو"، و"ر.باستيد"،و"ف. هوكسلي"، و"م. ميد"، و"ح. باطيسون"، و"ليفي ستروس"



الخ... طقوس، ومتخيلات اجتماعية، ساهمت كلها في جعل الجسدية ذات بداية وفأل حسن في الفكر السوسيولوجي. ظهر في نيويورك سنة 1942 مؤلف "مزاج البالينيين"(9) جمع فيه "جيورجي باتسون"، و"ماركريت ميد" تحليلات اثنوغرافية للشعب الباليني مع مئات من الصور الفوتوغرافية التي أخذت لرجال ونساء في حركاتهم اليومية وتفاعلاتهم في بالي من سنة 1928 إلى سنة 1936. لقد كان هذان العالمان متيقظين تجاه كل مخاطر الانعكاسات الثقافية المرتبطة باستعمال مفاهيم مستعارة من اللغة الإنجليزية، والتي لها قيم وأنماط حياتية مخالفة تمامًا لما يمكن أن يلاحظ في قرية "باجونك جيد" التي كانت حقل بحثهم: «في هذه الدراسة المونوغرافية سنحاول استعمال منهجية جديدة لتقديم العلاقات الناجمة بين مختلف المسارات المنمطة ثقافيًا، وذلك بوضع صور فوتوغرافية دالة بشكل متبادل أخذت لعدة أشخاص، حيث تنتمي بعض عناصر المسار إلى أماكن مختلفة: راقص حضرة أثناء زياح ديني، رجل يرفع نظره تجاه طائرة، خادم يحيي رب عمله، تجسيد حلم في لوحة... إلخ، وهذه الصور في تعالق بعضها ببعض، حيث أن نفس الخيط الانفعالي يخترقها جميعًا» لكن كيف يمكن التأكد من ذلك بأمانة؟

إذا حاولنا تقديم هذه الوضعيات، يضيف "م. ميد"، و"ج. باتسون" بواسطة الكلام، فإن هذا الأمر يتطلب اللجوء إلى أساليب ستكون حتماً أدبية أو ستؤدي إلى تقطيع وبتر مشاهد حية... أما بفضل الصورة الفوتوغرافية فإن مجمل عناصر السلوك يمكن حفظها في حين أن كل التعالقات المرغوبة يمكن توضيحها، وذلك بوضع الصور الفوتوغرافية تحت النظر في نفس الصفحة لتصبح لدينا في النهاية عدة لوحات،تذيل كل واحدة منها بتعليق قصير تبين الأوقات المنتقاة في النسيج الاجتماعي للحياة اليومية البالينية، حيث تعقب الصورة الفوتوغرافية التعليق الهادف الذي قدمه "ج. باتسون" ليكتمل المشهد.

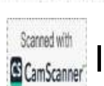
لقد قامت "مارغريت ميد" بكتابة مقدمة طويلة، وضعت من خلالها مخططًا لإثنولوجيا الحياة البالينية ساهمت في إبراز نبضات الحياة الجماعية: وجوه وطقوس ووضعيات حياة عائلية أو قروية، تتالت من صفحة إلى أخرى، وأعطت لهذا العمل قيمة استثنائية علميًا وإنسانيًا، فتجد مثلا: تلقين تقنيات الجسد، الإخراج

المشهدي لرقصة الجذبة، العلاقات بين الآباء والأطفال، نمو الطفل، ألعاب تقليدية، العلاقات بالمخارج أو المداخل الجسدية (في حالة الأكل، الشرب، التبول، التغوط والتطهر.. الخ)

لقد أتينا هنا على اقتراح بعض العلامات للتفكير السوسيولوجي المطبق على الجسد بذكرنا لمستويين للبحث: سوسيولوجيا ضمنية لم تبعد الجسد تمامًا، بالرغم من أنه بقي ثانويًا في التحليل، ثم سوسيولوجيا متقطعة سلطت الضوء على عدد من المعطيات المهمة، وقامت بجرد الاستعمالات الاجتماعية للجسد. على أننا سنهتم في المرحلة الثالثة المتعلقة بسوسيولوجيا الجسد في طريق التشكل، والتي ستصبح قوية بمكتسباتها، ستحاور الجسد عن تاريخه لتقدم فهمًا متناميًا للجسدية وأبعادها الاجتماعية والثقافية. لكن يجب أولاً توضيح ما هو هذا الشيء/الموضوع "الجسد" بدقة، وبأية إجراءات إبستيمولوجية يتوجب علينا إحاطته ومعالجته.

الفصل الثاني

بخصوص بعض الالتباسات



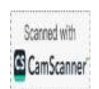
-1- التباسات المرجع "الجسد"

ركزت الأبحاث السوسيولوجية بالخصوص على الاستعمالات العديدة للجسد، لكن المرجع/الجسد لم تتم مساءلته كليا. وقد نجد صياغة مبهمة وازدواجية تشير إلى هذه المقاربات: سوسيولوجيا الجسد، لكن بأي جسد يتعلق الأمر؟ وربما أحيانًا نغض الطرف عن العبثية التي تتم بها تسمية الجسد وكأنه صنم، أو بعبارة أخرى نحن ننسى الإنسان الذي يحتويه. لقد أصبح من الضروري فضح الالتباس الذي يذكر الجسد كشيء تربطه علاقات ضمنية وافتراضية مع الفاعل الذي به يكون الإنسان دائما جسداً، إذ أن أي تساؤل حول الجسد يفرض مسبقًا بناء موضوع، وتوضيح ما يضمه. ألا يمكن أن نقول أن الجسد نفسه ينظر إليه من خلال حجاب التمثلات؟ فالجسد ليس طبيعة، وفي هذه الحال لا وجود له. نحن لم نر أبدًا جسدًا منفردًا، نحن نرى ونشاهد رجالا ونساء، ولا نرى أجسادًا، لأن الجسد في هذه الحالات يخاطر بأن لا يكون كلية، وعلى السوسيولوجيا أن لا تأخذ هذه العبارة أو تلك من القاموس لتجعل منها مبدأ تحليل دون أن ترجع إلى الجنيالوجيا، دون أن توضح المتخيلات الاجتماعية التي تشير إليه وتحركه ليس فقط من باب دلالاته الإيحائية (مجموع الأفعال التي حللها الباحثون جد غنية في هذا السياق)، بل أيضا من باب دلالاته التقريرية التي نادرًا ما نسائلها. فالجسد ليس فقط طبيعة شكلتها المجتمعات الإنسانية لا نقاش فيها .

في هذا السياق يذكرنا "جورج بلانديه" في كتابه "المنعطف الأنتربولوجي" بتلاشي هذا الشيء "الجسد"، الحقيقي في المظهر والقابل للوصف، لقد أصبح دفعة واحدة مهيأ ومعطى جاهزًا للملاحظ يوظفه كما يشاء، كما هو الحال بالنسبة إلى تمرين الباحث السوسيولوجي.

-2- وثائق تاريخية

كثيرة هي التمثلات التي هدفت فعلاً إلى منح الإنسان جسمًا، أو الإشارة إليه كجسد. وهذا اختيار لا يخلو من عواقب، وعلى الباحث السوسيولوجي أن يتجنب الوقوع في الفخ.



- **فيما يخص الإشارة إلى الإنسان كجسد:** يرجع هذا الأمر إلى التشريح الفيزيولوجي وإلى المعرفة البيو طبية في معناها العريض، والذي يتطلب فصل الإنسان عن جسده معتبرًا هذا الأخير كأنه الشيء في ذاته. ويبدو أن غالبية السوسيولوجيين أصبحوا اليوم متشبثين بفهم الاستعمالات الاجتماعية والثقافية للجسد مُنظمين دون نقد إلى التنظير البيو طبي الذي وجدوا فيه الحقيقة الموضوعية.

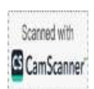
- **عكس ذلك،تم اعتبار الإنسان مجرد جسم:** هذا الاتجاه يعني أن هذه العلوم لا تفرق بين الإنسان وجسده وخير شاهد على ذلك هو الطب الشعبي التقليدي الذي مازال متواجدًا بقوة في مجتمعاتنا.إنه طب العلامات الذي يسعى إلى التأكيد أن عنصرًا معدنيًا أو نباتيًا يفترض فيه علاج مرض ما لأنه يتماثل في شكله ولونه واشتغاله أو مادته مع العضو المصاب أو مع أعراض المرض، فمثلا المنوم المغناطيسي يحوِل بواسطة اليدين طاقة تعيد الصحة والعافية للجهات المريضة، فيتوافق الإنسان مع مجرى محيطه. أما أخصائي الأشعة فيسائل الرقاص المتحرك بعد أن يمرره على أنحاء الجسد لكي يتمكن من التشخيص والتعرف على النباتات العشبية ليداوي بها مريضه، من جهته يلجأ مضمد الجراح الخفية إلى قراءة طلاسم، ويصاحبها بحركات محددة لكي يجلب قوى الخير التي تهدئ الألم. أما مستعمل النار فإنه يزعم أن سلطته في إخماد وتسكين التهاب الحروق وعلاجها دون ترك ندوب على الجلد، واللائحة يمكن أن تطول إذا نحن ذكرنا من يزعم استحضار المياه، الأحجار، أو الأشجار... إلخ، حيث الإدعاء بإمكانية تزويد المرضى بطاقة تشفي الأمراض. عديدة هي التمثلات الاجتماعية التي مازالت تدرج الإنسان في الكون.

في هذا الصدد، وفي دراسة حديثة حول عادات وتقاليد قرية صغيرة في منطقة "بورگوني" قامت "يفون فيرديي" بملاحظة الفيزيولوجيا الرمزية لامرأة في علاقتها مع محيطها، فأثناء عادتها الشهرية مثلا تمتنع المرأة من النزول إلى القبو الذي تخزن فيه الأطعمة الاحتياطية كاللحوم المملحة والخيار المخلل وبراميل النبيد وقنينات المقطرات... إلخ، وإذا هي فعلت فإنها ستفسد تماما المواد الغذائية التي تلمسها، ولنفس الدواعي لا يذبح الخنزير في الضيعة أثناء هذه الأوقات الحرجة. أما في

البيت فإن الحلويات والزبادي كلها تترك جانبا. تقول الباحثة: «أثناء عادتهن الشهرية، ومادمن في هذه المرحلة غير خصيبات، فإنهن يعقن كل صيرورات التخصيب. ولنشر في هذا الصدد إلى البيض المضروب، الزبادي، مشتقات الحليب، المرق وشحم الخنزير، وكل شيء يجب أن يمر عبر عملية التخثر، لذلك فحضور النساء في هذه الفترة يجهض كل هذه العمليات التخثرية مثل الشحوم المملحة، والنبيذ في الدنان والعسل في الخلية الخ... »(10).

إن الجسد شبيه بحقل قوى يرجع صدى كل صيرورات الحياة التي تحيط به، لأنه دائم الاتصال المباشر بالعالم الخارجي في التقاليد الشعبية، مادام جزء غير منفصل عن الكون الذي يغذيه بالطاقة، بل ذاته مادة مركزة من الكون، ونحن نعرف بخصوص هذا المعنى التحليلات التي قدمها "م. لينهار" في كتابه "التمويه"، والذي وضع فيه هوية المادة المكونة للإنسان والنبات في الثقافة التقليدية الكناكية. كثيرة هي المجتمعات التي تعرف الإنسان بجسمه وتضعه ضمن كلية، حيث يختلط ما هو مرئي من الطبيعة بما هو غير مرئي، فهذه المجتمعات لا تتصور الجسد بصفة منفصلة، لذا يحصل أحيانا التباس كبير في التطبيق غير المفكر فيه للمفهوم الغربي للجسد على بعض المجموعات الاجتماعية ذات مرجعيات ثقافية لا مكان للجسد فيها.

تكون التمثلات الخاصة بالجسد دائما مرتبطة بتمثلات الشخص، فعند ذكر ما يقوم به الإنسان في حدوده، وفي علاقته مع الطبيعة أو مع الآخرين، يقال نفس الشيء بالنسبة إلى جسمه. وبهذا تصبح تمثلات الشخص وجسمه في تعالق مندمج دائم في رؤى العالم عند مختلف المجموعات البشرية، حيث يظهر هنا أن الجسد يغدو بذاته لكن لا وجود لشيء غير مفهوم: إن الجسد يبنى اجتماعياً سواء في اشتغاله في المشهد العام، أو في النظريات التي توضح وظائفه أو علاقته بالإنسان الذي يحتويه. يثير تمييز الجسد، بعيدًا عن إجماع المجتمعات البشرية، مشقة غريبة، تدفع إلى طرح عدة أسئلة ابستمولوجية، فالجسد بداهة خاطئة وليس بمعطى دون غموض، إنه نتيجة صياغة اجتماعية وثقافية.



إن الرؤية الحديثة للجسد عند المجتمعات الغربية، أي تلك التي تتبنى بشكل رسمي المعرفة البيوطبية من خلال التشريح الفيزيولوجي ترتكز على التمثل الخاص بالشخص. وهنا يتوجب زعزعة القيم القروسطية، وكذا التشريحات التركيبية الأولى التي عزلت الإنسان عن جسده. لقد أصبح هذا الأخير موضوع بحث اهتم بالجسم متجاهلا الإنسان الذي كون هذا الجسم وجهه، ويجب أيضا الرجوع إلي الفلسفة الميكانيكية التي وجدت في "ديكارت" ناطقها الأمين الذي كان يقدم الجسم كشكل آخر من الميكانيكا، لذلك يجب استحضار الوعي الفردي الناشئ حتى يمكننا النظر إلى الجسد بعيداً عن العالم الذي يحتويه، وبعيدا عن الإنسان الذي يمنحه شكلاً، فالتصور الحديث للجسد، والذي يمكن أن يكون نقطة انطلاق الأبحاث السوسيولوجية لم ير النور إلا في منعطف القرن السادس عشر والسابع عشر.

يقتضي هذا التصور فصل الإنسان عن الكون (لأن الكون لم يعد يشرح أبدًا الجسم، بل التشريح والفيزيولوجيا التي لا توجد إلا ضمن الجسد)، كما يقتضي فصل الإنسان عن الآخرين (المرور من مجتمع من النوع الجماعي إلى مجتمع من النواع الفرداني، حيث يشكل الجسد حدود كل شخص) وأخيرًا فصله عن نفسه (لأن جسده مغاير له) (11).

-3- وثائق إثنولوجية

توجد مجتمعات أخرى لا تفصل الجسد عن الإنسان، وتضعه ضمن شبكة معقدة من التعالقات، بين الوضعية الإنسانية وبين الطبيعة أو الكون المحيط به. في هذا السياق نرجع إلى الدراسة القيمة التي أجراها "م. لينهاردت" على شعب "الكناك"، حيث لا وجود لأي لفظ خاص يسعف الباحث لتسمية الأعضاء أو الجسد نفسه، فمجموع المفردات المستعملة لتعيين مكونات ما نسميه نحن "بالجسد" مستعارة من عالم النبات، إذ الأعضاء أو العظام التي كما نتصورها نحن تحمل أسماء فواكه وأشجار الخ... وهنا لا وجود لأي قطيعة بين جسم الطبيعة وجسم الإنسان. إن النباتي والعضوي اللذان هما في تعالق تام يغذيان عدة سمات في المجتمع الكناكي، وحتى اسم "جسد" (كارو) الذي لا يشير إلا إلى بنية أو ركن يشير على السواء إلى أشياء



مختلفة.

يحكي "م. لينهاردت" هذه النكتة البادخة التي تثير عدة تساؤلات: فعندما أراد قياس تأثير القيم الغربية على المجتمع الميلانيزي من خلال نظرة أحد السكان الأصليين، سأل شيخاً بهذا الخصوص، فكان رد هذا الأخير: «ما حملتموه لنا هو الجسد!»(12) ومن الملاحظ أيضا أن شريحة من الكناكيين الذين تنصروا، كانوا في الحقيقة قد تخلوا جزئيًا وبالتدريج عن قيمهم التقليدية التي كانت بحق نسيج حياتهم معانقين الفردانية السائدة في المجتمعات الغربية. لقد بدأ كل شخص مالينيزي مقتنع ولو بشكل أولي بهذه القيم الغربية الجديدة، يتحرر من شبكة العلاقات التي كانت تربطه بالمجموعة وبرز كفرد، أي كإنسان منفصل نسبيًا عن الآخرين، وجزئيًا بدأ يبتعد عن القيم التي كانت تنسبه إلى الجماعة، متدينًا أيضاً ينيب أمر وجوده لله. أما الحدود المرسومة من طرف جسده، فأصبحت تميزه عن باقي زملائه، فبدا يشعر بكونه فردًا أكثر من كونه عضوًا داخل المجموعة، حتى ولو أن الانتقال من حالة إلى أخرى داخل هذه المجموعات الهجينة كان لا يتم بطريقة قطعية، لأن التركيز على الأنا الناتج عن هذا التحول الاجتماعي والثقافي يكمن في الأحداث التي تؤكد ملاحظة "دوركهايم"، والتي تفيد بأنه لكي نميز شخصًا عن الآخر «لابد من استحضار عامل الفردنة، والجسد هو من يقوم بهذا الدور»(13)، وحتى نتمكن من إبراز تصورات أخرى للجسدية الإنسانية في علاقتها مع الطبيعة كما هو شائع في مختلف المجتمعات، يمكننا أن نذكر عدة أعمال إثنولوجية.(14)

يعتبر الجسد حقيقة متغيرة من مجتمع لآخر، حيث أن الصور التي تعرف به وتعطي معنى لسمكه الخفي، وأنظمة المعرفة التي تفسر طبيعته، والطقوس والعلامات التي تموضعه اجتماعيًا في المشهد العام، الإمكانات والقدرات التي يمتلكها، والمقاومات التي يهبها للعالم، كلها مختلفة بشكل مدهش ومناقضة لمنطقنا الأرسطو طاليسي للثالث المرفوع الذي بمقتضاه إذا تحقق الشيء، فعكسه يصبح مستحيلاً. ولهذا فإن الجسد ليس فقط مجموعة من الأعضاء، ومن الوظائف المنتظمة حسب قوانين التشريح والفيزيولوجيا، بل هو بالأساس بنية رمزية وفضاء



للإسقاط النفسي القادر على ضم الأشكال الثقافية الأكثر رحابة، وبعبارة أخرى، فإن المعرفة البيوطبية، بصفتها المعرفة الرسمية للجسد في مجتمعاتنا الغربية، ما هي إلا تمثل لهذا الجسد من بين تمثلات أخرى، لكنه فعال في الممارسات التي يدعمها. ورغم الاتهامات الموجهة إليها، فإن طرق التطبيب الأخرى أو أي أنظمة نابعة من رؤى الإنسان لبدنه وآلامه، كلها لها نفس الحيوية، فمثلا تقترح اليوجا، بمختلف أشكالها، تمثلاً للجسد وتحققات شخصية جد بعيدة عن تصوراتنا الغربية، أما الطب الصيني الذي تأسس على شكل من أشكال الطاقة (لوكي) أو المغناطيسية الموروثة عن الطب الشعبي، أمثالة بسيطة، لكنها تمتد بجذورها عميقًا في مجتمعاتنا الغربية.

يمكننا في هذا السياق أن نعدد مثل هذه الأمثلة الملاحظة في المجتمعات البشرية المتواجدة اليوم، أو تلك التي انقرضت، إذ حسب الفضاءات الثقافية، ينظر إلى الإنسان كمخلوق من عظام ولحم، أو منظم بقوانين تشريحية فيزيولوجية لأشكال نباتية كما ورد في الثقافة الكناكية، أو هو منظومة طاقية تربط الإنسان بالكون، كما هو الحال بالنسبة إلى الطب الصيني، أو هو حيواني يخزن بداخله كل تهديدات الأدغال، أو جزء من الكون في علاقة ضيقة مع كل ما ينتج عن الطبيعة، أو هو فضاء مفضل تقيم فيه الأرواح... إذ مهما تعددت المجتمعات تعددت معها التمثلات التي تستند عليها هذه المعارف.

تعرف مجتمعاتنا الغربية عدة نماذج للجسد، منها المصاغة من طرف الطب الموازي، أو تلك التي أفرزها الطب الشعبي الذي بدا ينبعث بقوة في سياق اجتماعي وثقافي تم تعديله بعد الإدماج الغامض لنماذج طاقية في الطب، وبعد الانشقاق المهول الذي بات يعرفه العلاج النفسي المرتكز على نماذج متناقضة من الإنسان والجسد بالرغم من هذا فإن أي تمثل للجسد لم يحظ بالإجماع في مجتمعاتنا الحالية، ولاسيما النموذج التشريحي الفيزيولوجي. وأمام هذا المشهد التجزيئي أصبحت مهمة الأنثروبولوجي أو السوسيولوجي هي فهم الجسدية كبنية رمزية، ولا يجب أن نهمل أي شيء من التمثلات، المتخيلات، التجليات والحدود الجسدية التي قد تبدو جد متنوعة تنوع المجتمعات نفسها.

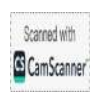


-4- الجسد عنصر من عناصر المتخيل الاجتماعي

حينما تصبح الإشارة إلى الجسد ممكنة، فإن ذلك يترجم نتاج المتخيل الاجتماعي، فخصوصية وفرادة علاقة الإنسان بجسده، والتعريف بمكونات جسم الفرد، كلها معطيات ثقافية جد متغايرة من مجتمع إلى آخر، فالجسد أصبح شيئا زئبقيا وغير مفهوم. إنه عبارة عن رسم متقطع، أضاع وضوحه الأول في عيون الملاحظ الغربي، فتحديد هوية "الجسد" كقطعة إن صح القول، مستقلة عن الإنسان يفترض تميزًا غريبًا عند كثير من المجتمعات. ففي المجتمعات التقليدية ذات التركيبة الطائفية، تكون وضعية الشخص منضوية تمامًا في الجماعة التي لا تمنحه القيمة الفردية كما هو الشأن بالنسبة إلى مجتمعاتنا، ويصبح الجسد من ثم غير قابل للانفصال، إذ يلف الغموض الإنسان وجسمه. وتصبح مكوناته في التمثلات الاجتماعية مرتبطة بالكون وبالطبيعة وبالآخرين.

إن صورة الجسد هنا ما هي إلا صورة الذات التي تتغذى بالمواد الرمزية التي تموضع الشخص في إطار نسيج من التطابق التعالقي، فالجسد يمكن تمييزه عن الشخص، ونفس المواد الأولية التي تدخل في تكوينه، تدخل في الصيغة التي تحيط به. ضمن هذه التمثلات الخاصة بالشخص لا يمكن فصل الإنسان عن جسده، كما يبتغي ذلك الحس العام الغربي، ففي المجتمعات التي ما تزال تقليدية وطائفية، فإن الجسد يصبح بمثابة رابط الطاقة الجماعية، إذ من خلاله يدمج كل إنسان في الجماعة، وبالمقابل فالجسد في المجتمعات الفردانية يعد قاطع التيار. إنه يرسم حدود الشخص، أي: حيثما يبتدئ وينتهي حضوره.

إن الجسد كعنصر منفصل عن الشخص الذي يمنحه وجهه، لا يبدو موضوعا مفكرا فيه إلا في البنيات الاجتماعية من النوع الفرداني، حيث الفاعلون منعزلون عن بعضهم البعض، ومستقلون نسبيا في قيمهم وفي مبادراتهم، وهنا يشتغل الجسد كحد فاصل يرسم حدود سيادة الشخص أمام الآخرين، وعكس ذلك لا يمكن تصور الجسد في المجتمعات من النوع التقليدي والجماعي، إذ أن وجود الشخص مرهون بمبايعته للجماعة وللكون وللطبيعة، كعنصر فردانية أو كمقولة فكرية تسمح



بالتفكير في الاختلاف ما بين فاعل وآخر مادام التمييز بين الفرد والجماعة يعد أمرًا مستحيلاً، فكل واحد ما هو سوى شيء بسيط في الوحدة الفارقية للجماعة.

بالمقابل فإن انعزال الجسد عن الإنسان في المجتمعات الغربية (صدى التقطيع الأولي البعيد لتطور الفلسفة الميكانيكية.) ما هو إلا شاهد على نسيج اجتماعي يتم تصور الإنسان فيه منفصلاً عن الكون وعن الآخرين، ومنفصلا عن نفسه، وبعبارة أوضح فجسد الحداثة، ذلك الجسد الذي تطبق عليه السوسيولوجيا مناهجها ما هو إلا نتاج تراجع التقاليد الشعبية وارتقاء الفردانية الغربية، إنه يترجم انغلاق الفرد على نفسه.(15). لقد أصبح الجسد باعتباره وسيطًا ومحورًا للحضور الإنساني في واقع كل الممارسات الاجتماعية والتقاطعات الثقافية ونقطة مفصلية في الحقل الرمزي بامتياز. إنه الراصد الأمين بالنسبة إلى الممارسين في العلوم الاجتماعية، لكن من الجدير أولاً معرفة بأي جسد يتعلق الأمر؟

تكمن مهمة السوسيولوجي الأولى، والحالة هذه، في تحديد هوية "طبيعة" هذا الجسد من خلال مساءلة ثوابته الثقافية والاجتماعية المنطقية.

الفصل الثالث

معطيات أبستمولوجية



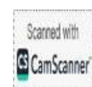
-I- المهمة

-1- تعريف الجسد

إن المهمة الأولى التي يجب على الباحث السوسيولوجي أو الأنتروبولوجي القيام بها هي التخلص من النزعة التي تجعل من الجسد ملحقًا بالشخص أو ملكاً له، وليس الزمان والمكان المبهم للهوية، كما يجب احتفاظ الذاكرة بالخاصية المبنية لما يسمى "الحقيقة الموضوعية" للجسد، وبالعديد من الدلالات التي تغذيه. فالدال "الجسد" ما هو إلا تخييل، لكنه تخييل فعال وحي ثقافيًا (إن هو لم ينفصل عن الفاعل، وكان هذا الأخير منظورًا إليه كجسدية) مثله مثل المجموعة بمعناها وقيمها التي ترسم مكانتها ومنجزاتها، ومتخيلاتها بشكل متغير ومتناقض من مكان وزمان لآخر داخل المجتمعات الإنسانية.

إن بناء الجسد اجتماعيًا وثقافيًا ليس فقط أفقياً فقط، بل عمودياً أيضاً، فهو يهتم بالجسدية ليس فقط في مجموع علاقاتها بالعالم، بل أيضا في تحديد طبيعتها لأن "الجسد" يختفي كلياً، وبصفة دائمة من شباك الرمزية الاجتماعية التي تحدد هويته ومجموع تصرفاته اللائقة في مختلف وضعيات الحياة الشخصية والجماعية، فلا وجود للجسد في حالته الطبيعية، إذ يتحدد دائمًا داخل نسيج المعاني، ولو في تمرده عندما تنقطع مؤقتًا شفافية العلاقة الفيزيقية للفاعل بالعالم (في حالة الألم والمرض أو أي سلوك غير عادي الخ)، وهنا يتدخل أخصائيو المعنى الخفي (أطباء، معالجون، نفسانيون، الشامان، العرافون... إلخ) لتحديد اللغز وشرح أصله وأسبابه وإعادة اندماج الاضطراب والإنسان المصاب داخل المجموعة، من خلال تعيين الطريق التي يجب اتباعها لحل المشكلة، وإن فشلت خطتهم الأولى، يتم اقتراح أخرى، أو يتم التوجه إلى أخصائيين آخرين، وهكذا دواليك، وما مجتمعاتنا الحالية إلا خير مثال على ذلك.

يبقى المتخيل الاجتماعي دائمًا قائمًا وفعالاً ليتملك مجددًا ما أغفلته ولو مؤقتاً المراقبة الاجتماعية، ومادام الجسد بناءً رمزيًا، فإنه يوضح لا محالة ميكانيزمات الفعالية الرمزية دون الحاجة الضرورية للرجوع إلى ثنائية العقل/جسدية كما فعل



"كلود ليفي ستروس" في مقال كلاسيكي بخصوص هذا الموضوع.(16). وعلى الباحث السوسيولوجي الذي يتخذ "الجسد" كمرجع لأبحاثه أن لا ينسى أبدا التباس وزئبقية موضوعه، وصفته كمحفز على التساؤل أكثر من كونه ضامنًا لليقينيات. إنه ملزم بالرجوع دومًا إلى الفاعل حتى لا يقع في فخ الثنائية الذي يبطل التحليل. إن الدال "الجسد" المرتبط بالسوسيولوجيا يشتغل كأسطورة بعبارة "ج. سوريل"، إذ يقول: "يبلور الباحث المتخيل الاجتماعي ويستنتج الممارسات والتحاليل التي لا تتوقف عن تطعيم شرعيته، وتثبيت واقعيته بطريقة لا مندوحة عنها."

إن الباحث السوسيولوجي يجب ألا يغفل أنه هو نفسه يعيش داخل عالم من المقولات الذهنية التي أنتجها التاريخ الاجتماعي وبصفة عامة تاريخ العلوم، فما يسمى تحديداً "الجسد" الذي يسيج حقل السوسيولوجيا ما هو إلا "شكل بسيط" حسب تعبير "أندري جول": «كلما أدى نشاط فكري ما للفكر إلى خلق تعددية وتنوع الكائن الإنساني والأحداث إلى التبلور في شكل ما، وكلما استوعبت اللغة هذا التعدد في عناصره الأولية وغير القابلة للتجزيء، وأصبحت نتاج كلام يمكن في الوقت ذاته أن يقول ويدل على الكائن والحدث، يمكننا أن نقول أن هناك ميلاد شكل بسيط»(17)، على أن هذا "الشكل البسيط" يفرض على الباحث دراسة تحييناته الاجتماعية والثقافية.

إن "الجسد" اتجاه بحثي وليس واقعًا في حد ذاته، وهنا يتوجب علينا توخي الحذر والتريث تجاه سوسيولوجيا "دوركهايم" التي تدمج الجسد فيما هو بيولوجي محض، وحتى المعرفة البيو طبية التي تتمثل الحقيقة الكونية للجسد التي فشلت في فهمها الكثير من المجتمعات البشرية، ابتدأت بممارسات من المعالجين في تقاليدنا القروية، حيث يجب توخي الحذر تجاه العرقية البسيطة التي بالرغم من ذلك احتضنها الكثير من الباحثين، مادام الجسد كذلك بناء رمزي، تشكل في العمق نسبية تعريفه على مر المجتمعات البشرية موضوع المعاينة الأولى.

-2- استقلالية الخطاب السوسيولوجي

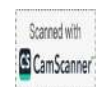
بمجرد ما تطرح الخاصية "التخييلية" للجسد، وتعطى بشكل ما محددات اشتغاله



في مجال التحليل، يمكننا أن نحدد بشكل أفضل الشساعة الممكنة لخصوبته بالنسبة إلى العلوم الاجتماعية، دون أن ننسى أبدًا تحت طائلة الانصهار في ثنائية تجرد التحليل أن هذا الجسد هنا هو الزمان والمكان، حيث العالم هو ذلك الإنسان المغمور في خصوصية تاريخه الشخصي، وفي ميدان اجتماعي وثقافي يقتبس منه رمزية علاقته مع الآخرين ومع العالم (18).

إن الخطاب السوسيولوجي لا يعزل الجسد على الطريقة السوريالية التي ينهجها "خبراء التطبيب" (الصرخة، الطاقة الإحيائية، التداوي الشكلي... إلخ) الذين يبدو أنهم يضعون الفاعل ما بين قوسين، ويجعلون من جسده جزءا من الشخص، ومن جهتهما يقترح الطب والبيولوجيا خطابًا لا جدال فيه مظهريا حول الجسد الإنساني الذي أصبح من الناحية الثقافية شرعيًا، لكن لا الأول (الطب) ولا الثاني (البيولوجيا) أتى بمعرفة من نوع آخر، فهما يمرران خطاباً نوعاً ما "رسميًا " أي يهدف إلى الكونية، ويدرس بالجامعات ويدعم الممارسات الشرعية للمؤسسة الطبية، كما يدعم البحث، لكن احتكار "حقيقة" الجسد هذه، تنازعه أنواع أخرى من الطب تعتمد على التقاليد الشعبية المتغيرة بتغير الثقافات أو تعتمد على تقاليد علمية أخرى (الوخز بالإبر، الطب التجانسي، علم تقويم العمود الفقري، أو الطب الأيورو ڤيدي.. الخ.) وترتكز هذه الممارسات الطبية على تمثلات لها تصورات أخرى عن الجسد البشري. وهنا لا يمكن للباحث السوسيولوجي أن ينحاز إلى هذه المنازعات حول الشرعية أو إلى هذا التعايش المتناقض الذي يذكر دائمًا بالخاصية الاجتماعية والثقافية للمنجزات الإنسانية، وإنما مهمته تكمن في اكتشاف المتخيلات الخاصة بالجسد والحاضرة إما في الطب الحديث أو في ممارسات طبية أخرى. وعليه أيضا أن يفهم ويوضح الإجراءات المستعملة في العلاج والنجاحات والجهود التي تم بذلها. لذلك تأخذ السوسيولوجيا الحديثة المطبقة على الجسد مسافتها تجاه التأكيدات الطبية التي تبخس البعد الشخصي، الاجتماعي والثقافي في إدراكها للجسد، فكل شيء يتم كما لو أن التمثل التشريحي الفيزيولوجي يريد أن ينفلت من التاريخ ليرتمي في المطلق.

وحتى إذا كان الباحث السوسيولوجي يدرس المجتمع الذي عاش في كنفه،فإن مهمته تكمن في رصد الجذور الاجتماعية والثقافية التي تؤثر في الحياة



الإنسانية، لأن الثقافي ليس حكرًا مشكوكًا فيه عند "الايسكيمو" أو عند "الدوغان" كما أنها ليست من مزايا التقاليد القروية لـ"لبوكاج".إنه أيضا في قلب الفكر الطبي والممارسات والمؤسسات التي تتولد عنها. في هذا السياق لا يجب على السوسيولوجيا أن تخجل أمام الطب الذي يزعم أنه يمتلك الحقيقة حول الجسد أو حول المرض، وأن لا تخجل أمام البيولوجيا التي غالبا ما تميل إلى التجدر الجيني الوراثي في شرحها للسلوكيات البشرية. ونحن نعرف في هذا الصدد ادعاءات السوسيوبيولوجيا التي تهدف إلى إخضاع الاجتماعي إلى الموروث الجيني.

II- الالتباسات التي يجب توضيحها

هناك التباسان يؤثران على السوسيولوجيا التي تبحث عن إنتاج ذكاء للجسد:

أ- المتغيرات الثقافية من مجموعة بشرية إلى أخرى، ورسوخها في التاريخ، ولكن وبالخصوص تشابهها في العديد من المجمعات الإنسانية.

ب- مخاطر الفكر الثنائي الملازم لاستعمال الدال "الجسد" دون حذر، والذي يتضمن الفاعل بدلا من أن يمتزج به، فالجسد عبارة "للدوكسا" قبل كل شيء، واستعمال هذا الدال في اشتغال التفكير السوسيولوجي يجب توضيحه مسبقًا من خلال "تاريخ الحاضر" ومن خلال جنيالوجيا المتخيل الاجتماعي الذي أنتجه. لذا يجب تفادي مجازفة تشتت الهوية البشرية ما بين الإنسان من جهة وبين هذا الشيء الجميل الذي هو جسده من جهة أخرى، فلنكن حذرين تجاه من يقترح سوسيولوجيا للروح، وبعبارة أخرى، فإن سوسيولوجيا الجسد ما هي إلا تلك الوضعيات الفيزيقية للفاعل في علاقته بالعالم.

III- سوسيولوجيا الجسد؟

بعد أن تم توضيح هذين العائقين، فإن السوسيولوجيا الخاصة بالجسد تجمع شروط اشتغال: كوكبة من الأفعال الاجتماعية والثقافية التي تنتظم حول الدال "الجسد"، وهذه السلسلة من الأحداث تشكل حقلاً اجتماعيًا منسجمًا بثوابته المنطقية القابلة للتحديد. إن هذه الأحداث تؤسس مرصدًا متميزا للمتخيلات



الاجتماعية وللممارسات التي تجسدها، ويتضح ذلك من خلال الروعة الاستكشافية لتوظيفه كما تؤكد عدة أعمال تم انجازها بهذا الخصوص، وقد رأينا كيف أصبح الجسد موضوعًا لمساءلة مشتتة داخل السوسيولوجيا، ولحد الآن تم تحديد ثلاثة اتجاهات للبحث:

-أ- «سوسيولوجيا المطابقة»

يشكل "ج.م.برطيلو" نموذجًا لهذا الاتجاه، إذ تخلى عن الطرق المؤدية عادة إلى فهم ما هو اجتماعي (مؤسسات، طبقات، جماعات) وتشبث بالجسد لا من أجل تذويبه أو تجزيئه، بل من أجل توضيح التصاميم الأكثر تميزًا لعرض الجسد(19)، فالجسد يشتغل هنا على طريقة المحلال، كما تفعل الحياة اليومية أو الموت أو الإغراء الخ. ويقترح زاوية نظر ناقدة ومبتكرة، حيث يمكن تسجيل نبضات الحياة الاجتماعية بطريقة جدية.

-ب- سوسيولوجيا الملاءمة

يتعلق الأمر إلى حد ما بسوسيولوجيا تلتقي عرضًا في طريقها ببعض السمات المتعلقة بالجسدية، دون أن تكون هذه السمات حاسمة في البناء الشمولي للبحث (مثلا يمكن لسوسيولوجيا العمل أن تنتبه مؤقتًا إلى أنواع تقنيات الجسد المرتبطة بالقيام بعمل ما أو بعلاقة الإنسان البدنية مع الآلة، لكنها لا تبني اشتغالها انطلاقًا من هذه الزاوية.)

-ج- سوسيولوجيا الجسد

إنها سوسيولوجيا واعية بالالتباسات التي تهددها، لكن إن هي أبعدتها، ستكتشف قارة بكرًا ستفتح للباحث فرصة بسط ذكائه وتصوره. فهذا السبيل المركزي للبحث يمكن له أيضا أن يتغذى بنهم من التحليلات التي أجريت في إطار غايات أخرى.

IV – المخاطر

تكمن الصعوبة الكبرى التي تعترض السوسيولوجيا المطبقة على الجسد في كونها



تشترك في التحليل مع سوسيولوجيات أخرى تطبق على مجالات الصحة، المرض، التفاعل،التغذية، الجنسانية، الأنشطة البدنية والرياضية... إلخ. ولكن المجازفة تكمن في تبني الموضوع المدروس من طرف الباحث الذي يتقاعس عن احاطته و تأطيره بكل ما يتوجب، فالباحث بشدة ما يريد احتضان الجسد، يكاد أن يخطئ الهدف وأن يخيب طموحه، لكن إن هو تفادى هذه المخاطرة بحكم المراقبة الصارمة للأدوات المستعملة في البحث، يمكنه آنذاك تأكيد النجاعة الممكنة في مقابل كل المقاربات السوسيولوجية الأخرى. يبقى أن كل سوسيولوجيا تقترح زاوية منظورها وتقدم لشركائها مقاربة مبتكرة وأصيلة، لذلك فإن تضافر الجهود المبذولة، وعبر كل زوايا النظر، كفيل بضمان فهم أفضل للموضوع. ومهما اختلفت التحليلات، فإنها لن تقصي بالضرورة بعضها البعض، بل بالعكس ستضيف -كل واحدة تحليلاً من جهتها ومستواها- إضافة جدية للبحث بصفة عامة.

لقد أبان تاريخ العلوم عن خصوبة انتقال وترحال أسئلة الفهم، والتناول الجديد لكل موضوع لا تدركه في الغالب العادات النمطية للتفكير. وهنا يمكن القول إن سوسيولوجيا الجسد بإمكانها تنوير، ونحت زاوية أخرى لعدة مقاربات أنجزت حول مواضيع مختلفة. وبالمقابل يمكن لهذه المقاربات أن تغني تساؤلات سوسيولوجيا الجسد ذاتها، والمجازفة الآخرى ترجع إلى تعدد الاختصاصات المفروضة في فهم الجسد ومنها: التحليل النفسي، الظاهراتية، الإثنولوجيا، التاريخ والاقتصاد على سبيل المثال، والتي أصبحت كلها تخصصات يمكن للباحث السوسيولوجي أن يلتقي بها غالبا في طريقه، وأن يستعمل معطياتها، وبصفة عامة يمكننا أن نقول مع "ج.م. برطولو": «يبرز الجسد في الخطاب السوسيولوجي، في ملتقى الخط الفاصل الذي يعزل منحدر العلم الاجتماعي عن منحدر العلم الإنساني.»(20)، لذا فإن الاحتياطات الواجب اتخاذها أصبحت عديدة: فالمفاهيم لا يمكنها المرور من تخصص إلى آخر دون مجازفة الوقوع في التنافر واللجوء من ثَم إلى الكولاج (اللصق)، وإن لم تتوفر المعالجة الناجعة، فإجراءات التحليل ومناهج جمع المعطيات ليست هي نفسها في كل التخصصات، ولهذا فإن التحليل بدون مراقبة دقيقة سيكون مجرد خليط أو ترقيع، أو كولاج نظري فاقد في العمق لكل جدية

ابستمولوجية.

في هذا السياق يقول "لوك بولتنسكي": «بعد التعريف بمختلف السلوكيات الجسدية الرمزية، أو التطبيقية والملائمة سوسيولوجيًا، ودون أن نجازف بتلاشي الموضوع المدروس، أي حتى لا نراه يمتد إلى ما لا نهاية، أو نراه يذوب في غبار التخصصات التي تزعم امتلاك الحقيقة، بإمكاننا مساءلة علوم الجسد الأخرى وإعادة استعمال النتائج المتحصل عليها، وطرح أسئلة ضمنية أخرى شرط أن تطرح بوضوح تام وبمنهجية علمية»(21).

أخيرًا لنذكر ببداهة مسلم بها: فالحديث عن سوسيولوجيا الجسد هي طريقة مريحة للحديث عن سوسيولوجيا مطبقة على الجسد، وهذه الأخيرة ليست انشقاقًا ابستمولوجيًا يهب تميزًا لحقل دراسته ومناهجه. فالتفكير السوسيولوجي حول الجسد خاضع للابستمولوجيا وللمنهجية المفروضة داخل التخصص. لهذا فإن تطلبت المفاهيم تعديلا خاصًا، مادمنا لا ننظر إلى الجسد مثلما تفعل الدولة أو العائلة مثلاً، فإننا يجب أن نبقى داخل نفس الحقل الإبستيمولوجي، بشتى أشكال اشتغاله وتفكيره، وباحتياطاته الاعتيادية، لأن سوسيولوجيا الجسد ما هي إلا فصلاً من بين الفصول العديدة داخل السوسيولوجيا.

الفصل الرابع

حقول الأبحاث

1: الثوابت الاجتماعية والثقافية المنطقية للجسد

دون تجاهل حدود ما نقصده هنا، بإمكاننا وضع تصور أولي -إن أمكن- لبعض توجهات الأبحاث الخاصة بالجسدية وذلك انطلاقًا من النصوص المؤسسة في هذا الباب،لنصل بعدها إلى توسيع تدريجي نحو تقييم مؤقت للأعمال المنجزة، فقد تم توضيح بعض الميادين: تقنيات الجسد، التعبير عن الأحاسيس، الحركات، قواعد التصنيف، تقنيات المقابلة، الإدراكات الحسية، الوشم على الجلد، سوء السيرة الجسدية... ودون شك، فبهذا قد نجد أنفسنا داخل منطقة البحث الأكثر أهمية بالنسبة إلى سوسيولوجيا الجسد، فالجسدية تكمن بالفعل في صلب هذه التيمات، وليست ذريعة للقيام ببحث يهدف إلى شيء آخر.

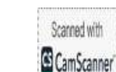
-1- تقنيات الجسد

في سنة 1934، وأمام مجمع علم النفس، قام "مارسيل. موس" بتقديم مفهوم "تقنيات الجسد"، وهو المفهوم الذي سيكون له مستقبل زاهر(22). إنها حركات مسننة من أجل تجاعة فعلية أو رمزية، يتعلق الأمر بـ: كيفيات الفعل، مقاطع متعاقبة للسلوك، تزامنات عضلية متواصلة للوصول إلى غاية معينة، وباستحضار ذكرياته الشخصية، أعاد "مارسيل موس" التذكير بمتغيرات السباحة من جيل لآخر في مجتمعاتنا، وخصوصا من ثقافة إلى أخرى. ونفس المتغيرات شملت نشاط المشي، الجري، وضعيات اليد في حالة راحة، استعمال المز (الطُعم) أو طرق الصيد، فلاحظ أن التقنية ليست وحدها المهيمنة في علاقة الإنسان بالآلة، لكن قبل هذا بكثير كان بنفسه أداة، ومؤسسًا بشكل ما. يقول بهذا الخصوص: «إن الجسد أول أداة طبيعية عند الإنسان.» لقد تم تكييفه حسب الهابتوس أو الاستعداد الثقافي فأنتج عدة ممارسات فعلية، وللتحديد يضيف "موس": «أنا أسمي تقنية،ذلك الفعل التقليدي الناجع (وأنتم ترون أنه غير مخالف للفعل السحري أو الديني أو الرمزي).»

وفيما يلي يقترح الباحث تصنيفًا لتقنيات الجسد حسب مختلف زوايا النظر:

- **حسب الجنس:** إن التعريفات الاجتماعية للرجل والمرأة تستدعي بالمناسبة حركات مسننة بطريقة مغايرة.

- **حسب السن:** أشار إلى التقنيات الخاصة بفن التوليد وبحركات الولادة وتقنيات



الطفولة والمراهقة وسن البلوغ. وهنا أشار "م. موس" أيضا إلى تقنيات النوم والراحة والنشاط البدني (مشي، جري، رقص، قفز، سباحة، تسلق، نزول)، وكل الحركات المتطلبة للجهد، تقنيات نظافة الجسد وتقنيات الاستهلاك (الأكل والشرب)، وتقنيات التوالد حيث أضاف كذلك الجنسانية إلى تقنيات الجسد، مذكرًا بتغيير أوضاع الممارسة الجنسية وتقنيات التدليك.

- **حسب المردودية:** يفكر هنا "م. موس" في علاقة الجسدية بالبراعة والمهارة.

- **حسب أشكال انتقال هذه التقنيات:** بأية طرق وبأي إيقاع يتم تلقين هذه التقنيات للأجيال؟

وقد ختم مداخلته بالتذكير بوجود تقنيات للجسد مندمجة في بعض الديانات مثل ممارسة اليوجا أو تقنية الزفير عند الطاوية (23).

بطبيعة الحال، بإمكاننا مناقشة نجاعة هذا الترتيب أو تسجيل ما تم إغفاله، لكن "م.موس" لم يكن يريد تقديم برنامج دقيق وشامل للبحث، فلقد أشار على طريقة الكشاف إلى المصداقية الاستكشافية ودعى الباحثين إلى تشغيل خيالهم السوسيولوجي في هذا الموضوع، من خلال سلسلة من الإشارات الشخصية.

أكد "ليڤي ستروس" في تقديمه لعمل "مارسيل موس"(24) المنشور سنة 1950على أهمية هذا العمل الإحصائي للتقنيات التقليدية للجسد مشددًا على أن ازدهار التقنيات الغربية قام على أساس حذف موروث مهم لحركات مهنية أو حرفية من الحياة اليومية، إذ اقترح "ستروس" تأسيس "خزانة وثائقية دولية للتقنيات الجسدية" تضم جردًا واسعًا للسجلات البدنية عند المجموعات البشرية، وبعد ملاحظته للرهانات الأخلاقية لهذا العمل الضخم أضاف: «هذا الجرد سيكون في غاية الكمال للتصدي للتعصبات العرقية، والأحكام المسبقة للمفاهيم العنصرية التي تريد أن ترى في الإنسان منتوج جسده، آنذاك سنبين بالعكس تمامًا بأن الإنسان استطاع على الدوام أن يجعل من جسده منتوجًا لتقنياته وتمثلاته.» ففي نظر نفس الباحث ستوفر هذه الأرشيفات «معلومات ذات قيمة لاشك فيها حول أنواع الهجرات،



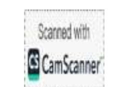
الاتصالات الثقافية أو الاستعارات الممتدة إلى ماضي الزمن، والمعبر عنها بحركات تبدو في الظاهر غير دالة، لكنها منتقلة من جيل لآخر، محمية بهذه "اللا دلالة" نفسها، والتي تشهد بشكل ما على التاريخ أفضل مما تفعله الحفريات أو المعالم الأثرية.».

هذا المشروع الذي تقدم به "ليفي ستروس" سيرى النور في فرنسا وبطريقة منهجية في مجلة "حركة وصورة" التي كان ينشطها "برنارد كوشلان" الذي سبق له أن أثار سؤال التعليق الرمزي لسلسلة الحركات (25)، لقد كان الوصف الدقيق للحركات صعبًا من خلال الكلمات. أما الصورة سواء في السينما أو الفيديو أو الصورة الفوتوغرافية أو حتى الرسم، فتقدم تعويضًا عن هذا النقص، ولقد تطرقنا إلى هذا الموضوع عندما أشرنا إلى عمل "ج. باتسون" و"م. ميد" في بالي. لكن المقارنات -الثقافية- لتقنيات الجسد تتطلب معايير تعليقية أكثر دقة مثل ابتكار فن أو شفرة خاصة بالتدوين، مثلما هو الحال بالنسبة إلى علم الأصوات، فهل سيصبح هذا الانجاز ممكنًا؟ وهل من الممكن أن لا يؤدي إلى ذوبان البعد الرمزي للحركة؟

ومن جهته، درس "جوردون هيوس" الأشكال الفريدة لتقنيات الجسد، مثل وضعية الجلوس أو الوقوف، حيث أمعن التدقيق في تفاعل ما هو فيزيولوجي وتشريحي من جهة، وما هو ثقافي من جهة أخرى في تشكيل الوضعيات، ويمكن لمجموع هذه الأخيرة أن يتم تصنيفها حسب حساباته إلى ألف تركيبة تقريبا، وبواسطة رسوم توضيحية أظهر مثلا عدة كيفيات لاستعمال الأجزاء الجسدية سواء في حالة الجلوس أو الوقوف أو القرفصاء أو طريقة وضع اليدين والسواعد.. إلخ، فاقترح في هذا الصدد جدولاً يبين التوزيع المتباين لهذه الوضعيات عبر العالم، وعلى كل باحث مهتم بدراسة هذا الموضوع المهمل غالبًا، اقترح "جوردون هيوس" خمس مستويات للتحليل منها:

- علاقة الوضعيات بالآلات، وبمختلف الأدوات المستعملة في الحياة اليومية أو المهنية.

- علاقة الوضعيات بمعطيات الوسط البشري: ماهو إيكولوجي وثقافي واجتماعي... الخ.



- مظاهرهم النفسية والطب عقلية.

- المستوى السوسيو تاريخي لهذه الوضعيات وانتشارها عبر المساحات الجغرافية أثناء اللقاءات الثقافية والتي تشكل بدورها حقلاً شاسعًا للدراسة.

- المظاهر الإثنية التي تميز هذه الوضعيات.

يبقى أن الحقل المفضل والخاص بتقنيات الجسد، هو الذي نجده عند بعض المتخصصين الذين دأبوا على صقل براعتهم الجسدية من أجل توفير الفرجة، وهذا شأن العاملين في السيرك الذين جعلتهم براعتهم اختصاصيين مهرة يبهرون المتفرج، فنجد البهلوانيين والرياضيين والمشعوذين والدراويش يقومون بشتى الألعاب، ويقدمون مشاهد مختلفة، موظفين في ذلك أجسادهم بمهارات لها وظيفة خيالية مهمة بالنسبة إلى جمهور مندهش. أما الأنشطة الرياضية والبدنية، فهي المسلك الآخر لاستعمال تقنيات الجسد. وهنا انكب العديد من الباحثين على وصف هذه الممارسات التقنية ضمن سياق تاريخي أو مقارناتي مثلما فعل "ج. بروانت"، "أ. روش"، "ج. دوفرانس"، "ب. أرنود"، "ج تيبولت"... الخ.

من جهة ثانية قام "ج. ڤيگاريلو" بدراسة تفاعل حركات الجسد مع مختلف الآلات المستعملة في مختلف الممارسات الرياضية، فخلص إلى تحول هذه الممارسات بعد غزوها بمهارات جديدة (26) فالقفز العلوي والقفز الطولي، رمي الأثقال، والمسابقات على الحلبة... للمثال لا الحصر، كلها تخصصات رياضية عرفت تحسنًا وازدهارًا في انجازاتها، وفي نفس الوقت تغيرت التقنيات الجسدية المستعملة. ويعد ميدان آخر لتقنيات الجسد، شمل مهارة الصانع التقليدي، الفلاح، التقني، والفنان... إلخ، نتاج مهارات مهنية ترتكز على حركية معقدة وعلى بعض "الحركات الخفيفة لليد" التي أسس من خلالها المهني والحرفي على مر السنين خبرته الخاصة. ففي سنة 1979 قامت الباحثة "فرانسواز لو" بدراسة ذات مرجعية لتقنيات الجسد في فرنسا القروية التقليدية مرتكزة في ذلك على عدة دراسات ميدانية، ولكن كذلك على أيقونوغرافيا متنوعة (27).

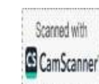


يرجع اكتساب تقنيات الجسد من طرف الفاعلين إلى تربية معقدة يلقنها المحيط للطفل بشكل مقصود (أو حتى للبالغ الذي يبحث عن استعمال آخر لأشياء العالم)، وتلعب التكيفية دورًا لا يستهان به في هذه التربية، وكل تقنية هي نتيجة لتعلم خاص مرتبط بعدة معطيات (فترة معينة من حياة الفاعل، سنه، جنسه، وضعه الاجتماعي، مهنته... إلخ)، لذلك فتقنيات الجسد وأساليب استخدامها ليست هي نفسها من طبقة اجتماعية إلى أخرى، وأحيانًا حتى الطبقات العمرية البسيطة تأتي بتغيرات بهذا الخصوص.

إن تقنيات الجسد متعددة، والتوضيبات المصغرة للحركات تخبئ تحت بساطتها الظاهرة غالبًا الزمن والصعوبات التي حددت لاستيعابها قبل أن تصل إلى تلك التنسيقات في الأنشطة وحركات اليد التي يتطلب تنفيدها زهدًا ومهارة خاصة، واللائحة طويلة، فمن عادات الجلوس إلى مائدة الأكل إلى طرق التبول، ومن كيفية السباحة إلى وضعية التوليد، ومن رمي الرمح إلى رمي المرتدة، ومن حركات الغسيل إلى حركات النسيج، ومن حركات اليد عند البهلوان إلى حركات قيادة السيارة، ومن كيفية المشي ووضعية النوم إلى تقنيات الصيد البري والبحري. تصل تقنية جسدية ما مستواها الأفضل حينما تصبح مجموعة ارتكاسات تفرض نفسها على الفاعل بشكل تلقائي، ولا تتطلب مجهودًا للتكيف أو الاستعداد.

اقتداء بـ"مارسيل موس"، يجب دمج الجنسانية ضمن تقنيات الجسد،حيث أن وضعيات العشاق أثناء الممارسات الجنسية تتغير من مجتمع لآخر، بل إن بعضها مسنن، ويختلف حسب مدة الفعل، وكذا اختيار الشريك. ودون شك من اللائق أيضا دمج بعض الأبحاث حول الجاذبية، حتى ولو كانت التقنيات الجسدية هنا تخدم بعدًا ثقافيًا أكثر شساعة (28).

لقد سجلت "فرانسواز لو" القيمة الإثنوغرافية للرسوم واللوحات التي أنجزها "ج.ف. ميلي" الذي صور في وقتها وضعيات وحركات عمل الفلاحين من منطلق كون هذه الوثائق أصبحت اليوم من التاريخ، لأن تقنيات الجسد تختفي مع اختفاء الحياة الاجتماعية والثقافية التي منحتها الوجود، فذاكرة مجموعة بشرية كيفما كانت لا



تكمن فقط في التقاليد الشفوية أو المكتوبة، بل تنسج أيضا في وقتية الحركات الناجعة. لهذا تعتبر الدراسة السوسيولوجية لتقنيات الجسد مسارًا مثمرًا شرط أن يبين، لكن دون الوقوع في فخ الثنائية الأكثر بدائية، بأن الجسد حتى ولو كان أداة، فإنه لن يكون إلا من صنع الإنسان، ويعود بالنهاية إلى بعده الرمزي، فالجسد لن يكون مجرد شيء تقني بسيط، ولن يكون شيئًا تقنيًا بالأساس، لأن استعمال بعض أجزاء الجسد كأدوات لا يجعل من الإنسان آلة، فحتى الحركات التي يقوم بها والمعدة تقنيًا تحتوي لا محالة على معنى وقيم.

II- الإيمائية

يهم هذا الجانب استعمالات الجسد أثناء لقاءات الفاعلين: طقوس التحية أو الوداع (إشارة باليد، هزالرأس، مصافحة، عناق، قبلة على الخد، قبلة على الشفتين، إيمائية...) أصناف القبول أو الرفض، حركات الوجه أو الجسد التي تصاحب الكلام، وجهة النظر، تنويع وتبدل المسافة الفاصلة بين الفاعلين، طرق اللمس أو تجنب الاتصال... إلخ، ونشير هنا إلى أن العمل الذي قام به "دافيد إفرون" والصادر في الولايات المتحدة سنة 1941(29) قد وسم المقاربة السوسيولوجية والأنثروبولوجية للإيمائية، ففي أفق اعتراضه على الأطروحات النازية التي حاولت تطبيع مفهوم العرق لإظهار امتياز وتفوق العرق الآري في المجال الأصلي للإشارات (رصانة وصرامة)، ومن ثم احتقار الساكنة اليهودية والمتوسطية (التصنع، الصبيانية، التثوير... إلخ) تموقع هذا الباحث علميًا في الميدان، مقيمًا دراسة مقارنة لكل الحركات عند المهاجرين اليهود المنحدرين من أوروبا الشرقية، والمهاجرين القادمين من جنوب إيطاليا، فخلص إلى أن رصد الاختلافات الثقافية في استعمالات الجسد يتم عبر ثلاثة محاور: البعد الزماني (مدى الإشارات، شكلها، تصميم تحقيقها، الأعضاء المستعملة، وتيرتها) ثم البعد التفاعلي (نوع العلاقة مع المخاطب ومع الفضاء والأشياء المكملة للإطار) وأخيراً البعد اللغوي (الإشارات المستقلة عن الكلام أو الحركات المصاحبة للكلام).

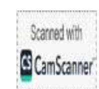
في هذا السياق، فإن المنهجية غنية، حيث أنها تتطلب في نفس الملاحظة المباشرة للفاعلين الاستعانة بعدة رسوم وصور تؤخذ في حينها، كما أنها تتطلب تحليلاً مفصلاً لعدد الحركات والإشارات وترددها إلخ، وقد لجأ "د. إفرون" بالمناسبة إلى كاميرا ستمكنه فيما بعد من تحليل اللقطات المأخوذة لملاحظين أجانب لعمله، وقد شمل التحليل ساكنة جد مهمة من اليهود "التقليديين" وبالتحديد ثمانمائة وخمسين شخصا (850) وعددا من الإيطاليين "التقليديين" حوالي سبعمائة فرد (700)، ولم يجد معها الباحث صعوبة ليبرز الاختلافات التي تميز إشارات هاتين الساكنتين اللتين تعدان شاهدًا على أول جيل للهجرة، وبنفس الذكاء ونفس المنهجية حول "د. إفرون" ملاحظة ساكنة "متأمركة " من المهاجرين من أصل يهودي (600



فرد) ومن أصل إيطالي (400 فرد) من الجيل الثاني، مسجلاً أن الإشارات الخاصة بالجيل الأول "التقليدي" تختلف عن إشارات الجيل الثاني سواء عند اليهود أو عند الإيطاليين، وبالمقابل فإن إشارات الساكنتين من الجيل الثاني مجتمعة أظهرت ميولها إلى تشبهها وانتمائها إلى حركات الأمريكيين. وهنا نشير الى أن ظروفًا مختلفة للجمعنة قد غيرت وفي العمق زمن الجيل، والثقافات الإشارية الأصلية لهذه المجموعات الاجتماعية، وبهذا يكون عمل "د. إفرون" قد أبان أن مفهوم العرق وهم تمثل، تخييل في العمق، حيث لم يجد صعوبة في معارضة ونقد الخاصية الميتافيزيقية والاعتباطية التي يقوم عليها هذا التمثل. وبخلاف الأطروحات الجينية الوراثية والعنصرية، فقد أبرز هذا الباحث أن الإيمائية الإنسانية هي منتوج مجتمعي وثقافي، وليست ذات طبيعة خلقية أو بيولوجية تفرض على الفاعلين.

لقد أعطت النازية قوة مادية مرعبة للمتخيل العنصري لم تدخل في حسبان "د. إفرون" سنة 1949 بالرغم من أنه كان يشعر بضرورة هدم هذه الأفكار المسكوكة، فالعنصريون أرادوا أن يجعلوا من سلوكيات الإنسان منتوجًا خالصًا لموروثه الجيني، في حين تحاول السوسيولوجيا أن توضح أن الإنسان هو من يبدع اجتماعياً حركات جسده، ومازال عمل "د. إفرون" حاضرًا بقوة في مجتمعاتنا في وقت أصبح اختفاء متخيل الانتماء العرقي الوراثي أمرًا بعيد المنال، في حين أن العمل الذي قام به "ر. بيردوهستل" فيما بعد لم يصل إلى نفس الصرامة بدون شك بسبب رهانه على ربط المقاطع الحركية والإيمائية بنموذج لساني، فقد اهتم هذا الباحث بالإيمائية الإنسانية منصبًا نفسه رائدًا في الميدان الحس- حركي (دراسة حركات الجسد أثناء التفاعل).

لقد أشار هذا الباحث اقتداء بأعمال "إفرون" إلى أن كل لغة تأتي بإيمائية خاصة بعد أن لاحظ عند هنود "كوتيناي" في كندا التعديلات الإيمائية التي تصاحب الانتقال من استعمال اللغة الأم إلى اللغة الإنجليزية عند نفس الشخص. وعند تبينه لما هو حس -حركي انطلق "بيردويستهل" من فرضية أن الحركات المترددة والمشاركة في التفاعل تتوزع بطريقة انتظامية، فدراستها في نظره تنتمي إلى فصل من فصول اللسانيات البنيوية، قائلاً في هذا الاتجاه: «عندما جاء بحثنا



الجماعي، أصبح من البداهة أن سلسلة الحركات التي كانت في السابق تعتبر حادثًا مصطنعًا في مجهود التعبير، تقدم خاصيات مهمة من ناحية النظام والانتظام والتوقعية، مما جعل بالإمكان عزل عدد من الحركات الحس-حركية، حيث تجتمع عدة حركات وإيماءات: اهتزاز الرأس عمودياً وجانبياً، غض الطرف، حركات خفيفة للذقن والشفاه، تغيرات وضعية الكتفين والصدر، تحريك اليدين والسواعد والأصابع. وأخيرًا بعض الحركات العمودية للفخدين، والأرجل.»(30)، لذا فإن استعمال اللغة في خطاب الفعل، وكذا استعمال الجسد في عملية التفاعل يعود مآلهما إلى نفس مبادئ الاشتغال، وبارتكازه على اللسانيات، حاول "بيرد هويستيل" فصل أصغر وحدة حركية (كينيم) عن أصغر وحدة حركية ذات معنى (كينيمورفيم)(31) من داخل المجموع غير المحدد للحركات عند الإنسان. لكن فيما بعد سوف يتقبل هذا الباحث الصعوبة التي واجهته في تأسيس ما كان يحلم به ألا وهو كتابة قواعد للإيمائية. (32)

في نفس السياق، وللتذكير فقد اشتغل الباحث على "السجلات الحس-الحركية" التي تؤكد التفاعل الاجتماعي، فبالنسبة إليه فقد استبعد تجميد معنى أية حركة بعيدًا عن سياق التبادل، وذلك في نظام متوازن شبيه بـ"معجم للحركات" يقدم بشكل فطري لكل إيماءة أو حركة معنى خاص بها، فالمعنى يبنى مع تطور التفاعل، وبالإضافة إلى كل ذلك أخذ "بيرد هويستل" شمولية الحركات والإيماءات بعين الاعتبار متفاديًا الصعوبات السابقة التي من شأنها عزل مقاطع جسدية (وجه، يد... إلخ) ودراستها بشكل مستقل، وخارج أي سياق بحجة عالمية وكونية معناها ودلالاتها، لكنها بقيت محدودة حدود أعمال "ب. إيكلمان"، حيث تميزت مقاربته بافتراض سوسيولوجي يبطل أهميتها ويحيلها إلى شكل ثابت ونمطي من الأحاسيس، وأخيرًا يعتبر "بيرد هويستل" أن التواصل غير الشفوي غير موجود، طالما أن حركات الجسد المصاحبة للكلام متشابكة ومنتظمة على هيئة نسق لا يمكن دراسته بشكل معزول.

III- الإيتيكيت الجسدي

لا نعزل هنا الإيتيكيت الجسدي عن الإيمائية أو عن التعبير عن المشاعر إلا من أجل عرض توضيحي لمجالات الدراسة، إذ أن كل تفاعل يتطلب سننًا وأنظمة توقع للتبادلية التي يخضع لها الفاعلون دون علمهم، ففي كل ظروف الحياة الاجتماعية يوجد إيتيكيت جسدي يتقمصه الفاعل عفويًا بحكم القواعد الضمنية التي توجهه، لأنه يعلم حسب نوعية مخاطبيه ووضعهم وسياق التبادل أي نمط من التعبير يمكن استعماله، ولو عن طريق الخطأ أحيانًا، ويعلم ما يمكنه قوله حول تجربته الجسدية الخاصة، ما دام كل فاعل يحرص على مراقبة الصورة التي سيقدمها عن نفسه للآخر، كما يحرص أيضا على عدم السقوط في بعض المشاكل التي يمكن أن تحرجه أو تخلق اضطرابًا لدى المتلقي، لكن ما أكثر الفخاخ التي تمنع تقديم الإيتيكيت اللائق. في هذا الصدد يقول "كوفمان": «بادئ ذي بدء لا يمكن لأي فاعل، ودون قصد منه أن يخلق انطباعًا عند الآخر بعدم الكفاءة أو عدم اللباقة أو عدم الاحترام، وذلك حين يفقد لحظيًا تحكمه في مراقبة نظامه العضلي، فمثلا، وسهوًا يمكن أن يتعثر، يتمايل، يسقط وهو يمشي أو يتلعثم، أو يحك جلده، أو يصدر غازًا، أو يدفع شخصًا، ليظهر الفاعل فيما بعد إما جد مهتم بالتفاعل أو يقل اهتمامه، حيث يصاب تعبيره بالعي أو يبدو وكأنه نسي ما قيل، أو قد يبدو متعصبًا أو في حالة لوم أو ارتباك، ويمكن أيضا أن ينفجر ضحكًا من دون مناسبة، أو عكس ذلك تزداد عصبيته، أو قد يأتي بمظاهر أخرى لتصرفات تمنعه مؤقتًا من المشاركة في التفاعل (33)، وأمام هذه القطائع العرفية يتم اللجوء إلى بعض التبادلات التصحيحية تفاديًا لتعميق الخلل الذي قد يصيب قواعد التفاعل: اعتذارات، توسلات، مواقف مضحكة... إلخ، المهم هو اجتناب الحرج الناجم عن السلوك غير اللائق واستعادة وضعية التفاعل التي توقفت مرحليًا، وقد وسمت الأعمال التي قام بها "كوفمان" حقل الدراسة هذا بدقة تحليلاتها(34)، فالفاعل يوظف لا شعوريًا كل هذه المواقف، كما أنه يدرك كل هذه العناصر إلى حد يمكنه من علاج الموقف أو تعميقه أو حتى تغييره دون علم المخاطب، وهنا يمكن القول بأن حركات الجسد تسم الدخول إلى حقل التواصل بالغموض والالتباس.

وأما أبحاث "هال" ضمن نفس أفق حساسية البحث لدى "سابير" و"وولف"، حول



استعمال الفضاء من طرف الفاعلين، فبالرغم من أهميتها، فقد كانت جد محدودة، فاللغة تتحكم في بناء التفكير والتعبير عنه، وهو الاستنتاج الذي عممه على جميع المعطيات الثقافية: إن علاقة التجربة بالعالم ليست علاقة غريزية بشكل خالص، إذ يمكن أن يتقاسمها كل الفاعلين من مختلف الثقافات، لأن كل إجراء تواصلي يبقى مرتبطًا بالمحدد الثقافي الذي يمكنه خلق سوء الفهم بعيدًا عن كل النوايا الحسنة عند المتخاطبين. في نفس السياق درس "هال" "بروكسيميات" (حدود) مختلف الثقافات (الألمانية، الإنجليزية، الفرنسية، اليابانية، الأمريكية، والعربية) معتبرا إياها أنواعًا لحالات ثقافية وكأن التجانس كان سائدا لا محالة، لكن الباحث (هال) الذي سجل وجوده بأبحاثه حول تداخل الثقافات، (برجوعه أكثر إلى ما تقوله الكتب بدلاً من أن يصحح طرق تحليله) أنكر ما تتقاسمه الطبقات الاجتماعية، المجموعات، السلالات والثقافات الجهوية أو الدينية بما في ذلك تغيرات الأجيال، مفترضًا في ارتكازه الضمني على فكرة "الأمة" وحدة ثقافية داخل الحدود التي تم نفيها في الواقع حتى في الولايات المتحدة التي عاينها في أوقات أخرى، ويتجلى ضعف "هال" في كونه اشتغل على نوع من المعدل الوطني للتصرفات البروكسمية، كما يمكن أن نسجل بعض الانقطاعات فيما يخص مستويات التحليل واللجوء إلى سلسلة من الحكايات التي تتخذ قيمة إثباتية مجاملاً في ذلك علم الأحياء (البيولوجيا)، والإثنولوجيا الحيوانية، لكنه بالمقابل لعب دور المنبه بخصوص هذا النوع من البحث بإشاراته الى معطى التفاعلية الذي كان لحد الآن منسياً.(35)

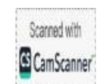
أبانت أعمال أخرى عن الاختفاء الطقوسي للجسد أثناء التفاعلات، وفي الحياة الاجتماعية، فقد أضحى الجسد وكأنه ثقل رهيب أصبح من واجب الشعائر أن تطرده أو تزيله في إطار تلقائية الاستعمالات، وكشاهد أول على ذلك نذكر موقف الاحترام المتبادل الملاحظ داخل المصاعد أو داخل وسائل النقل العمومي أو قاعة الانتظار عندما يكون الفاعلون وجها لوجه، ويحاولون، وبحرج كبير، أن يكونوا شفافين فيما بينهم. والشاهد الآخر هو الامتناع عن مس الآخر أو قبول أن يمسنا إنسان مجهول الهوية، حيث إذا تم ذلك سواء في الشارع أو الزقاق يستوجب اعتذارات قوية. نفس الشيء بالنسبة إلى الانزعاج الناجم عن جهة أو أخرى، عندما يفاجأ أحد ما، وهو في



وضعية غير لائقة أو عندما يتجشأ شخص ما أمام الآخرين، المشكل نفسه يقع عندما يلتقي أحد ما أجنبيًا يجهل طقوس المجتمع المستقبل، وخصوصا بروكسيمياته، حيث تفقد رمزية الجسد ولو مؤقتا سلطتها -في هذه الحالات- في تبديد الانزعاج فيصبح الجسد آنذاك ثقلا مزعجًا، إذ لا يقع تجاوب بين انتظارات الفاعلين فقط، بل تنجم عن ذلك هفوات تواصلية، يتوقف الجســـد من خلالها عن الانعكاس انسيابيًا فى مرآة الآخر، إذ ذاك ينمحي الفاعلون، لحظة التفاعل داخل تلقائية العلامات والرموز، وينشأ من ثم الانزعاج كلما تم انقطاع في تيار اتفاقات المحو.

يمكننا في هذا السياق أن نذكر بالصعوبات التي تواجه الأشخاص ذوي الاحتياجات الخاصة (بدنية كانت أو حسية، أو المصنفين في قائمة ثلاثي الصبغيات، أو المرضى ذهنيًا)، فالجسد عند هؤلاء الفاعلين لا يمكنه أن يمر دون إثارة الانتباه، مثلما تبتغي ذلك طبائع التورية والإخفاء، وعندما تتلاشى العلامات الجسدية عند الآخر، يحضر الانزعاج ويتحول هذا الجسد إلى شيء غريب، لتبدأ تلك الوصمة الاجتماعية في الاشتغال ببداهة إلى هذا الحد أو ذاك، حسب درجة تمظهر الإعاقة، مادام على الجسد أن يذوب، أو أن ينمحي داخل تلقائية العلامات، لكن هذا التعديل السلس يضطرب بمجرد ظهور معاق بدني أو ذهني، وهؤلاء الفاعلون المعاقون يكشفون بالرغم منهم التهميش الدال لمواقف مجتمعاتنا تجاه الجسدية. (36)

في هذا الاتجاه قام "ريموند فيرت" بدراسة مفصلة لمواقف وحركات الاحترام، وكذا العلامات المرتبطة بها عند شعب "تيكوبيا" المالينيزي، فسجل على سبيل المثال أن الأعضاء المستعملة في طقوس التحية التدشينية للتواصل، (والتي تكون عند الأوروبيين بمصافحة الأيدي، كنمط من ضمن أنماط أخرى لربط الاتصال) تكون بضغط بسيط على أنف المخاطب مع استنشاق قصير، لذا فإن طقوس الاحترام الجسدية توجه الحياة العادية للفاعلين، وهذه الطقوس التي تختلف من مجتمع لآخر، تبقى موضوع تغيرات دالة داخل المجموعات والطبقات الاجتماعية في مجتمعاتنا، فكيفيات تقديم التحية، والمسافة الواجب احترامها تجاه الآخر، حسب رتبته ووضعه الاجتماعي أو درجة معرفته واستئناسه، وإمكانية لمسه (في



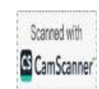
أي مكان، وبأية طريقة؟) والمظاهر الجسدية المرتبطة بالتفاعل تختلف حسب المجموعات الاجتماعية، طبقات السن، الجنس الفاعل حسب انتمائه إلى مجموعات تتميز بكيفيات وجود خاصة (مثل المدمنين على المخدرات أو المنعزلين... إلخ).

إن تعلم الإيتيكيت الجسدي في امتداده وتغيراته ليس نتاج التربية النظامية إلا بشكل بسيط، كما هو الشأن بالنسبة إلى تقنيات الجسد، فإيماءات الفاعل والتمايزات التي يصدرها تجاه محيطه المباشر تلعب هنا دورًا مهمًا. هكذا إذن يبقى البعد الجسدي للتفاعل والمتجذر رمزيًا وبشكل خاص في كل مجموعة اجتماعية نتاج تربية غير نظامية وغير ملموسة يمكننا قياس نجاعتها.

IV- التعبير عن المشاعر

نشر "مارسيل موس" في سنة 1921 دراسته المعنونة: "التعبير القسري عن المشاعر" في مجلة علم النفس، حيث خلص إلى أن العواطف لا تنتمي إلى سيكولوجيا فردية ولا إلى فيزيولوجيا غير مبالية، إذ بمجرد ما تظهر المشاعر من خلال الجسد، وتبرز من خلال السلوكيات تصبح انبثاقات اجتماعية تفرض نفسها بمحتواها وبشكلها على أعضاء مجموعة تنتمي إلى وضعية معنوية معينة. وهنا يؤكد مارسيل موس ضدًا على الأحكام المسبقة والمتناقضة التي تريد أن تحول الانفعال إلى معطى داخلي أو طبيعي على البعد الاجتماعي والثقافي في تحديد طبيعة المشاعر في سلوكيات الفاعل، ولهذا فان ذرف الدموع مثلا، ليس مرتبطًا فقط بالتعبير عن الألم، بل بإمكانه أن يكون مرتبطا بوقت محدد لطقس من طقوس التحية. ضمن هذا السياق يقول "موس": «لم تعد كل أنواع التعبير الشفوي عن المشاعر، وليس فقط البكاء ظواهر سيكولوجية محضة أو فيزيولوجية، بقدر ما أصبحت ظواهر اجتماعية موسومة إلى حد كبير بعلامة اللا تلقائية وبالإلزامية الأكثر كمالاً .»(37).

ولتوضيح فكرته، قدم "م. موس" مثالاً بحفل تأبيني خاص بمجتمع أصلي في أستراليا، حيث أظهر بأن التعبير عن المشاعر يستجيب إلى زمانية محددة، هذه المشاعر لم تكن خفية عند الفاعلين أو متروكة لاعتباطيتهم، بل كانت مسجلة في



سنن مفروضة بشكل مسبق لا مندوحة للفاعل عنه. هكذا إذن سوف تفسح خلاصة "مارسيل موس" المجال لعدد من المسارات: «إن الحاضرين لا يعبرون فقط عن مشاعر شخصية مناسباتية لذاتهم، بل من أجل الآخرين، لأن هذا الأمر مفروض عليهم. إننا نعبر عن ذواتنا من أجل لفت انتباه الآخرين، فالتعبير عن المشاعر هنا رمزية محضة.»

هكذا، فإن المشاعر التي نحس بها والطريقة التي تظهر بها، والكيفية التي نعبر عنها جسديًا، كلها أشياء متجذرة في المعايير والعادات الضمنية للجماعة، إنها ليست تلقائية، بل خاضعة لشعائر منظمة ومعبرة تجاه الآخرين، فهي تظهر على الجسد وعلى الوجه وفي الحركات والوضعيات البدنية... إلخ، ولهذا فإن الحب، الألم، الإهانة، الفرح والغضب... إلخ، ليست وقائع في حد ذاتها، ولا تتغير تلقائيًا من مجموعة اجتماعية إلى أخرى، بل إن شروط بروزها ورمزيتها تجاه الآخرين تقتضي وجود وساطة ذات معنى، لذلك فبعد العمل الذي قام به "داروين" حول "التعبير عن المشاعر عند الإنسان وعند الحيوان" (1873)، اشتغل عدد من الباحثين في العلوم البيولوجية وعلم السلوك بانتظام حول هذا الموضوع مركزين عملهم على كونية التعبير عن العواطف، لكن المفارقة الكبيرة عند هؤلاء الباحثين، هي أنهم بقوا بعيدين عن تحقيق إجماع حول عدد وطبيعة هذه العواطف والمشاعر، فبالنسبة إليهم مازالت بعض الآثار الحيوانية تظهر عند الإنسان، وخصوصا في حركاته التعبيرية ذات الانبثاق الغريزي، وبالرغم من تسجيل عدد من الأعمال السوسيولوجية والأنثربولوجية لهذه التأكيدات، فإنها ما تزال قائمة. ذلك أن الفاعل كي يحس بعاطفة ما ويعبر عنها لا بد، بشكل ما، أن تنتمي إلى السجل الثقافي لجماعته.

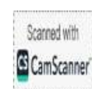
بإمكان السوسيولوجيا أن تنكب على تحديد المعرفة المنتشرة، والتي تخترق تفاعلات الفاعلين الوجدانية، كما يمكنها أن تساهم في إبراز الرابط الاجتماعي بفضل تقاسم الرمزية التي يترجمها كل واحد بأسلوبه الخاص،لكن في إطار تعارفي متبادل(38)، لأن العديد من التصرفات التي تبدو في الظاهر وكأنها إفراز لمعطيات فيزيولوجية من جهة، وتنفلت من مراقبة الإرادة أو الشعور من جهة أخرى، موجهة بشكل مباشر من طرف المعطيات الاجتماعية، الثقافية والسيكولوجية، وهنا يكون



الألم أحسن مثال دال على ذلك، فأمام هذا الوضع، وحتى أمام عتبة الألم التي تثير الفاعل يبقى كل شيء مرتبطًا بالنسيج الاجتماعي والثقافي الذي ينخرط فيه الفاعل بنظرته إلى العالم ومعتقداته الدينية، أي بالطريقة التي يتصرف بها ويتموقع داخل جماعة انتمائه. في هذا الباب يقول "ريني لوريش" إن الألم ليس مجرد حالة بسيطة لانسياب عصبي عادي بحدة معينة في عصب ما، بل هو نتاج الصراع القائم بين منبه ما وبين الفرد بأكمله.

إن الإنسان هو من يصنع آلمه من خلال كيانه، وتعريف "ريني لوريش" يسمح بتثمين الجانب الشخصي في إدراك حدة الألم، الذي يؤكد على الغربلة الاجتماعية والثقافية والسيكولوجية للتدفق العصبي للألم، لأن صلابة الفرد كشيء بسيط وفاعل في مجتمع معين توجد ما بين المنبه والإدراك الحسي للألم. للتيار المؤلم، وقد توجد بالمناسبة قواعد ضمنية قد تغيب عن الشخص، لكنها تحدد إلى حد ما علاقته بالمنبه الألمي، وهذه العلاقة لا تستجيب لأي جوهر خالص لأنها ببساطة تترجم الارتباط جد المعقد الذي يوجد بين تغيرات التوازن الداخلي للجسد وبين ما يحسه الفاعل الذي "تعلم" كيف يعرف هذا الإحساس، وكيف يدمجه في نسق معنوي وقيمي، فمثلما هو حال الجوع أو العطش، فإن الألم معطى بيولوجي، ومادام الناس لا يتذوقون أكلهم بنفس الطريقة ولا يبحثون في وجباتهم عن أذواق متشابهة، ويتذوقون بطريقة مغايرة غذاءهم مانحين إياه معنى خالصًا، فإنهم أيضا لا يتألمون بنفس الطريقة ولا بنفس قوة الإثارة، لأنهم يعطون لألمهم قيمة ومعنى مغايرين، كل حسب تاريخه وانتمائه الاجتماعي.

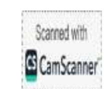
في نفس السياق، قام "مارك زبورويسكي" بدراسة مختلف المواقف تجاه الألم في مستشفى أمريكي عند مختلف المجموعات الاجتماعية: الإيطاليون، اليهود، والأمريكيون المتأصلون، فلاحظ أن المرضى اليهود يظهرون حساسية كبرى تجاه الألم، ولهم مواقف جد محددة. وبهذا الخصوص يصفهم الوسط الطبي بميولهم نحو "المبالغة" أو "الانفعالية المفرطة"، وبمقابل ذلك نجد المرضى الإيطاليين يبدون اهتمامًا بآلية الألم أكثر من أعراضه، إذ كلما هدأ الألم يكفون عن الأنين ويسترجعون مزاجهم الجيد، عكس المرضى اليهود الذين يرفضون غالبًا مسكنات الألم منشغلين



بالمرض الذي يعتبر هذا الألم مؤشرًا عليه، لذلك فحتى بعد زوال الوجع يبقى القلق قائمًا، وبالنتيجة سوف يسجل هذا الباحث أن هاتين الثقافتين، بالرغم من الاختلاف بينهما، تسمحان بالتعبير الحر عن الإحساس سواء بالكلمة أو بالحركة، فالإيطاليون واليهود «يعبرون بكل حرية عن الألم، يشتكون بوجعهم، نواحهم وحتى بكائهم، فهم لا يستحون في التعبير عن ذلك.» وبالمقابل، فإن المرضى الأمريكيين الأصليين يتقبلون بعزم الألم، فهم لا يشتكون ويستسلمون لعلاجات الفرق الطبية التي تحظى بثقتهم الكاملة، لذلك قال عنهم "زبورووسكي": «إنهم لا يكفون عن ترديد أن البكاء والنواح والتألم لا ينفعهم في شيء.» وبهذا التصرف يكونون على وعي بإعادة إنتاج نمط من السلوك المعروف كـ"أمريكي"، وبشرحه لاختلافات رد الفعل تجاه الألم التي تعود إلى الوضعيات المختلفة لعلاقات الأم/الطفل التي تميز هذه المجموعات الاجتماعية(39) يكون الباحث قد ختم دراسته. وبعيدًا عن الدعوات الضمنية التي يتلقاها الفاعل من مجموعة انتمائه، فإن كل فاعل يتعامل مع الألم بأسلوبه الخاص، ففي نفس المجموعة وبعيدًا عن الأسلوب النمطي لرد الفعل، يشتهر البعض بأنهم أكثر "صلابة" والبعض الآخر أكثر "رهافة" أو أكثر "حساسية"، وهذه الاختلافات تشرح طبيعة التربية التي تلقاها المرء، وكذا نوع العلاقة الوجدانية التي ربطته بالأم، ففي مجتمعاتنا يتلقى الطفل تربية حول الألم تكون مرتبطة بصورة الرجولة، وبقوة الشخصية، حيث يقوم أبواه بكل ما بوسعهما، بإبعاده عن الانفعالات العاطفية وعن اللامبالاة، إذ عليه أن يمتلك الخاصيات التي تميز الرجل منذ سن مبكرة، وبالمقابل نتسامح مع الطفلة، بل نشجعها على أن تكون أكثر إحساسًا وأكثر عاطفة. لذلك تجدنا نقبل الدموع والنواح من الطفلة ولا نقبلها من الطفل،لأن البنت تعتبر جنسًا ناعمًا ولطيفًا. هكذا تحول التربية بالنتيجة الأطفال إلى فاعلين متطابقين مع الصور النمطية السائدة في مجتمعنا حول المرأة والرجل.

V- الإدراكات الحسية

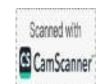
إن البحث السوسيولوجي المطبق على الجسد لا يمكنه أن يقتصر فقط على كيفيات اشتغاله، لأن هناك أيضاً استعمالات للجسد في لعبة العالم، وبهذا نكون قد دخلنا إلى ميدان طموح وأصيل، يعود فضل تدشينه إلى الباحث "جورج سيميل"



من خلال عمله: "محاولة في سوسيولوجيا الحواس"(40)، وذلك بإشارته إلى أهمية الوساطة الحسية في التفاعلات الاجتماعية، قائلاً: «هناك اعتبار كبير يبين أن تبادل الأحاسيس لا يكتفي إطلاقا بأن يكون مجرد قاعدة وشرطًا مشتركًا للعلاقات الاجتماعية، لأن كل حاسة تمنح حسب خاصيتها الفريدة معلومات نوعية من أجل بناء الحياة الجماعية، وأن كل فروقات انطباعاتها تقابلها خصوصيات وعلاقات اجتماعية.» وهذا البعد الحميمي هو الأكثر تجذرًا في الحياة الداخلية الخاصة عند الفرد.

إنه البعد الخاص بالجانب النير/المظلم، مادام يخفف من شساعة ميدان الحواسية، فمن وسط ثقافي إلى آخر، وغالبًا من طبقة اجتماعية أو من جيل إلى آخر، يفهم الفاعلون العالم حواسيًا على نمط متميز. إن مظهر الحواس وانطباعها العام، وحدود انتشارها، لها طابع اجتماعي وليس فقط فيزيولوجي، ففي كل لحظة يمكننا قراءة العالم حواسيًا (بالحواس)، وذلك بتحويله إلى معلومات مرئية، مسموعة، مشمومة، ملموسة، أو ذوقية. فبعض الجوانب الجسدية بالرغم من أنها تنفلت كليًا من مراقبة إرادة ووعي الفاعل، فإنها لا تفقد بعدها الاجتماعي والثقافي، لأن الإدراكات الحسية عند الإنسان القروي ليست هي نفسها عند المتمدن، وإدراكات "الطوارق، ليست هي إدراكات الكواياكي"... إلخ. لهذا فإن كل جماعة إنسانية تبني عالمها الحسي الخاص باعتباره عالم المعنى، ومنه يستنبط كل فاعل استعماله الحسي، حسب حساسيته، وحسب الأحداث التي صنعت تاريخه الشخصي. لذا فإن كل الأنشطة الإدراكية التي يقوم بها الفاعل على امتداد حياته ما هي إلا ثمرة الشرط الاجتماعي.

ضمن هذا المنحى قام "هوارد بيكر" بدراسة كيف يمكن لمجموعة أن تكيف وتقولب تعلّم أشكال حسية جديدة في سياق استهلاك مخدر الماريجوانا، حيث لاحظ أن الشاب الأمريكي عندما يتناول هذه المادة لأول مرة غالبًا ما لا يشعر بأي تغيير، ما عدا انزعاج بسيط وطعم قبيح إلى حد ما،لكن شيئًا فشيئًا، وتحت إلحاح المجموعة التي تحيط به والنصائح التي تقدم له يتعلم بطريقة غير نظامية وبشكل توضيبي ما يدركه من تجارب الآخرين ومما يتصوره، فيكيف إدراكه الحسي حسب

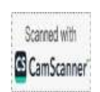


نظام مرجعي جديد بالنسبة إليه، لتنضوي تجربته مع مخدر الماريجوانا شيئًا فشيئًا تحت النمط الإدراكي المقدم له من طرف رفاقه، حيث يصبح مرغمًا على إعادة إنتاج الأحاسيس الضرورية لهذا النمط الإدراكي، والتي ينتهي باعتبارها رائعة. في هذا السياق يقول الباحث: «إن الأحاسيس التي يخلفها استهلاك مخدر الماريجوانا ليست رائعة بشكل تلقائي أو ضروري، فمثلما هو الشأن بالنسبة إلى طعم ومذاق المحار، أو شراب المارتيني الذي يتم اكتسابه واستيعابه اجتماعيًا يشعر مدخن الماريجوانا برغبة في هرش (حك) جلد رأسه، وبالعطش، ويفقد معنى الزمن والمسافات، فهل كل هذه الأشياء رائعة؟ إن المدخن بالرغم من كونه ليس متأكدًا من الجواب، فإنه ملزم بتأكيد ما يشعر به الآخرون، إن أراد الاستمرار في تناول الماريجوانا.(41).

ومع ذلك فإن كل اكتساب لتقنية جديدة يتماشى مع اكتساب حسي جديد، مثلا: تعلم الطبخ (الشم، الطعم، النظر) وتعلم تسلق الصخور (اللمس الخ...) وتعلم العزف على آلة موسيقية (السمع... إلخ)، وكلما امتدت التجربة الجسدية، فإنها تكيف إدراكاتها الحسية من خلال استقطابها لمعلومات جديدة. إن إدراك الألوان، الأذواق، الأصوات، درجة نعومة اللمس، عتبة الألم... إلخ، وإدراك عدد كبير من المنبهات التي يستطيع الجسد استقبالها في كل لحظة، مرتبط بالانتماء الاجتماعي للفاعل وبنمط اندماجه الخاص في النسق الثقافي، وهناك أعمالاً أخرى شرحت البنيات الحسية للحياة اليومية، أو ارتبطت بدراسة أنظمة حسية خاصة ((42))

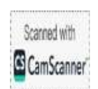
VI- تقنيات صيانة الجسد

كتب "هوارس" مستحضرًا إثنية "ناسيرما" البسيطة: «بما أن الاعتقاد الأساسي الذي يدعم شمولية النسق عند الإنسان "الناسيرامي" هو أن الجسد قبيح المنظر، وأن له ميولاً طبيعيًا يعرضه للوهن والمرض، ولأنه لا يأمل في النجاة من هذه العوارض التي تهدده إلا إذا استعان بطقوس واحتفالات خاصة، فإن كل بيت عند هذا الشعب يوفر مدخرًا أو عدة مدخرات من أنواع عشبية أو طوطمية دينية، والأقوياء منهم يملكون العديد منها في بيوتهم» كما أن الوضعية الاجتماعية للفرد، حسب هذا



الأنثربولوجي لا تقاس بعدد المدخرات المملوكة، في حين أن المعوزين يحاولون تقليد المحظوظين منهم حسب استطاعتهم، إذ لكل بيت على الأقل مدخرًا معينًا، بيد أن المفارقة بهذا الخصوص تكمن في أنه بالرغم من القيام بهذه الطقوس المصاحبة للصيانة الاستحواذية للجسد داخل الأسرة، فإنها مع ذلك لن تكون سرية أو حميمية. يقول الباحث: «إن النقطة البؤرية للمدخر هي صندوق يتم بناؤه في جدار، حيث تخزن به مجموعة الجرعات السحرية التي بدونها لن يعيش أي واحد من الأهالي»، كما وصف "هوراس مينر" الحيل الفضولية التي يتم بها صب "الماء المقدس" داخل المدخر حتى يتمكن كل واحد من تناوله والتوضؤ به ليتم إنقاذه. وللغرض نفسه يوجد عدد من الرهبان، مهمتهم حراسة هذا الماء حتى لا يتم تدنيسه، كما يخشى هؤلاء الأهالي الهول المرضي الذي يمكن أن يسببه الفم، فرغم إعجابهم بهذا العضو إلا أنهم يعتبرون أن تفوحات الفم قادرة على التأثير سلبًا وبشكل خطير جدًا على العلاقات الاجتماعية، ولهذا يلجؤون إلى طقوس يعتقدون أنها تحصر التهديدات والعواقب، فهم يخشون سقوط أسنانهم وإدماء لثتهم وتقلص أفككاهم، وكل هذا يؤدي بهم إلى عزلة تامة، وإلى هجر الأصدقاء لهم، وإلى نفور الرفيقات منهم، ويبدو أن عادات سلالة "ناسيرما" هذه قريبة إلى حد ما من العادات الغربية.

يوجد فصل آخر لسوسيولوجيا الجسد يبين الرعاية التي يحظى بها الجسد، فنحن نعرف أن ممارسات الوقاية الصحية والتصورات القائمة حول ما هو نظيف وما هو ملطخ يتغير تغيرًا عميقًا من مجتمع إلى آخر ومن ثقافة إلى أخرى، ومن طبقة اجتماعية إلى أخرى، فالطرق المعتمدة في الأوساط الغربية يسودها النموذج الطبي، ورؤية إلى العالم موروثة عن الثقافة العلمية، وترتبط أساسًا بالتصرفات اليومية على الأقل للطبقات المتوسطة من مجتمعاتنا أكثر من الطبقات الأخرى المسماة بالشعبية، والتي لها علاقة خاصة بالنظافة، والوقاية الصحية. وإذا كانت معايير النظافة والوسخ مازالت إشكالية قائمة في مجتمعاتنا، فإن سلوكيات النظافة الجماعية ما تزال كذلك غريبة في سياق المجتمعات الأخرى، في ظل هذه الظروف علينا أن نحذر أثر الحملات الصحية التوعوية عند المجتمعات المختلفة ثقافيًا، وأن نحذر من الاسقاطات والأحكام المسبقة التي تتجاهل التمثلات الاجتماعية القائمة،



والأنظمة الوقائية المحلية المرتكزة على معطيات أخرى وعلى تقاليد محلية للشفاء والتداوي، لأن المواقف الغربية تتناسى غالبا قوة الأنظمة الرمزية التي ترسم حدود ومعنى الحياة الجماعية عند جماعات إنسانية تعيش بعيدًا عن أنماط وجودنا، ذلك أن مسارات وسلوكيات النظافة الخاصة بمجتمعاتنا ترتكز على رمزية ما هو نظيف وما هو متسخ، وما هو ملائم وما هو مضر، بمعنى أنها مشروطة ثقافيًا من جهة، ومن جهة أخرى فممارسات النظافة تتولد عن الوقاية من المرض، إذ تنبثق في المجتمعات المنفلتة إلى حد ما من الحداثة أو حتى في أوساط الفئات الشعبية أنماط الوقاية من الثقافة اليومية، ومقتضياتها التي يذكر بها دائما الأقدمون، وعكس ذلك فالوقاية الصحية والنظافة التي يتم توجيهها من زاوية طبية تفرض من الخارج على الشعوب التي لم تستوعب أبدًا سببها، فمثلاً إذا لم يستحم طفل إلا في آخر الأسبوع يمكن أن يبدو غريبا بالنسبة إلى شخص خاضع لرؤية طبية حول النظافة. في هذا الباب تذكرنا "فرانسواز لو" بأن الأمهات في العائلات الشعبية القروية لم يكن يغسلن أبدًا رؤوس الأطفال. الشيء الذي كان يثير غضب موظفي الصحة الذين كانوا يعتبرون هذا التصرف من باب الإغفال المذنب، أو حتى من باب عدم أهلية الأمهات، لكن في نظر هؤلاء الأمهات كان هذا التصرف من باب الوقاية، حيث أن هذا الجزء من الجسد في نظرهن، هو الأكثر عرضة للمرض، ومن الواجب حمايته بتكثيف جلد رأسه "بجلد ثاني"، فقد كن يعتبرن أن "اليافوخ" أو الجلد الأصلي للرأس هش وقابل للتمزق أثناء عملية الحك والصوبنة. وساد الاعتقاد بأن هذه المنطقة مسامية وتسهل دخول "دود الرأس" ومرض السحايا، لذلك كن يعتبرن أن طبقة الأوساخ تحمي الطفل من هذه الأمراض الفتاكة.

يجب التذكير هنا أيضا أن المجتمع القروي لم يكن يشمئز من تفوحات الجسد مثلما هو الشأن بالنسبة إلينا اليوم. الشيء الذي يظهر أن مواقف الأمهات هذه، كانت مستوعبة ضمن نسق رمزي يجعلها أكثر استيعابًا(43). فالبحث السوسيولوجي بإمكانه أيضًا أن يشمل مجموع تقنيات صيانة الجسد: مختلف طرق الصيانة البدنية الخاصة منها (الدخول إلى المرحاض.. الخ) أو التي تمارس أمام العموم (الحلاقة، التطريف، تجميل الوجه.. الخ)، مثلما هو الحال بالنسبة إلى القيم المرتبطة بها،

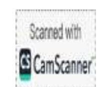
حسب المجموعات والطبقات الاجتماعية.

VII- الرسومات الجسدية

يمكن للوشم الاجتماعي والثقافي للجسد أن يتم من خلال كتابة (خط) مباشرة على جسم الفاعل، حيث يمكن أن يكون على شكل حذف أو على شكل تشويه أو على شكل إضافة، وهذا التشكيل الرمزي معمول به نسبيًا داخل المجتمعات البشرية، فعلى سبيل المثال: طقوس حذف جزء من الجسد (القلفة، البظر، أسنان، أصابع، حلق دائرة الرأس) أو رسومات في سمك الجسم (شرط الجسد، شق، ندبة بارزة، تعقيم، تسوية الأسنان الخ) أو كتابات غشائية على شكل وشوم دائمة أو مؤقتة، تجميل إلى آخره، أو تعديلات لشكل الجسد (مد الجمجمة أو العنق بواسطة التثبيت أو تغيير شكل الأرجل أو تقلص البطن بواسطة شريط "التسمين" أو النحافة، أو مد روم الأذنين الخ)، هناك أيضا استعمال الحلي وأشياء طقوسية تعيد تنظيم تشكل الجسد منها: الأساور، أو المجوهرات التي تثبت في منطقة ما وتؤدي مع نمو الفرد إلى إطالة العنق، وهناك أيضا تثبيت قرص صغير في الشفة السفلى أو العليا، كما يحظى النظام الشعري (صيانة الشعر) بمراقبة صارمة من طرف الجماعة.

تؤدي هذه الكتابات أو الرسوم وظائف مختلفة، حسب المجتمعات، فبالإضافة إلى كونها أدوات تثير الإعجاب، فإنها ما تزال تلعب دورًا آخر يتمثل في الاندماج الطقوسي والانفصال، فهي تدمج الإنسان رمزيًا داخل الجماعة أو داخل العشيرة، لكنها تفصله في الوقت ذاته عن باقي الناس في الجماعات أو العشائر الأخرى، وأيضا عن الطبيعة المحيطة به. وفي مجتمع آخر كما هو الشأن بالنسبة إلى شعب "بافيا" بإفريقيا الغربية، فإن هذه الخطوط والأوشام تأنسن الفرد بإدماجه اجتماعيًا في عالمه، حيث بدون هذه الطقوس والقوانين، كما أكد البعض منهم، يستحيل تمييزهم عن باقي حيوانات الأدغال.

تتضاعف هذه الرسوم أو الأوشام بطريقة مرئية من طرف كل الوضعيات الاجتماعية، وخاصة النظام الزواجي، ولها دور آخر يكمن في تثبيت مكانة الشخص في إطار انتمائه السلالي لأسلافه، وعلى شاكلة الذاكرة النظامية، فهي تذكر بقيم



المجتمع وبالمكانة الشرعية لكل واحد داخل البنية الاجتماعية(44).

أما فيما يخص مجتمعاتنا الغربية فإنها لا تعرف إلا أشكالا خفيفة من هذه العلامات: كالوشم والتجميل، لكنها تعطي عكس المجتمعات التقليدية أهمية كبيرة لصيانة الشعر (أو نظام الشعر بصفة عامة، بما في ذلك الصباغة)، فالوجه أو الإنسان بشكل عام يكون إما مشوربًا أو ملتحياً أو محلوقاً بطرق شتى.

VIII- الانحراف الجسدي

يمكن تحليل الترجمات الجسدية المختلفة (سلوكيات أو عوارض) للمرض أو الجنون، أو الانهيار العصبي على سبيل المثال، إذ بالرغم من وضعها التناقضي، فإنها تظهر كإفرازات الحد الأقصى للرمزية الاجتماعية، فنماذج الانحراف الجسدي التي ذكرها "لينتون" أو "ديفرو" تبين في العمق أنماط التعبير الجسدي ذات الأصل الثقافي.

ونحن هنا أيضًا بصدد عمل مثير للبحث، حيث المجال ما يزال ورشًا كبيرًا للدراسة(45)، فلقد تحدثنا كثيرًا عن ما هو جسدي–نفسي وأكدنا الغموض الذي كان يخص هذا التعبير، ومن منظور آخر اقترحنا فكرة الفيزيو سيميائية (46).

هل يحق لنا أن نقول بأن الإنسان هو المريض، وبأن الاجتماعي والثقافي والعلائقي قد ساهم في تجلي المرض؟ إنه لأمر عادي في البحث الإثنولوجي أن تكون هذه الملاحظة قد لقحت فكرة النجاعة الرمزية، وعلى ما يبدو، فإن الكثير من الباحثين لا يغوصون في مجتمعاتنا، بل يقفون عند عتبتها ويتوقفون عن النظر إلى الفعالية الرمزية حتى لا يروا إلا "النجاعة الطبية"، وكأن الثقافة لا وجود لها مادامت العقلانية قد جعلت وجودها شيئًا تافهًا، وهنا يكمن المشكل بدون شك، لأن الإثنولوجيا أوالأنثروبولوجيا تشهدان على وجود طرق استشفائية أخرى ناجعة في إطار السياق الذي تحيا فيه. لقد أصبحت المعرفة البيو-طبية موضوع مناقشات متناقضة في أوساط التحليل النفسي والطب، وما أكثر الفاعلين الذين يلجؤون إلى مقاربات استشفائية أخرى تابعة لشتى أشكال الطب الموازي.



الفصل الخامس

مجالات الأبحاث

2: المتخيلات الاجتماعية للجسد

تمتد جذور ميادين أخرى-غير التي رأينا- لتطبيق سوسيولوجيا الجسد إلى تأصيل ابستيمولوجي آخر يهتم أكثر بالتمثلات والقيم المرتبطة بالجسدية، والتي تجعل منه خزانًا لا ينضب للمتخيل الاجتماعي. سنتناول هنا بعض الأعمال التي أنجزت في هذا الباب.

I- "نظريات" الجسد

إن التمثلات هي من يحاول تمييز الجسد، وتحديد علاقاته مع الفاعل الذي يحتويه (علاقات روح/جسد/عقل،عقل جسدية.. إلخ)، وأيضا إبراز الأجزاء التي تكونه، ووظائفها المتبادلة، أي الفيزيولوجيا الرمزية التي تنظمها، والتي تحاول تسمية مكوناتها وعلاقاتها بالمحيط الاجتماعي والثقافي أو الكوني. إنها بشكل ما نظريات للجسد، دون أن ننسى دراسة الطريقة التي يستوعب من خلالها الفاعلون معارفهم أحيانًا بطريقة أولية، لكنها كافية حتى يشعروا من أي شيء هم مصنوعون كي يفهموا أكثر السمك الحي لجسمهم. وقد تحدثنا طويلا بهذا الخصوص في الفصل الأول رغبة في توضيح الغموض المرتبط بفكرة الجسد وتعدد تعاريفه عند المجتمعات البشرية.

II- مقاربات بيولوجية للجسدية

تزعم بعض الخطابات تحليل الثوابت المنطقية الجسدية للحالة الإنسانية من منظور بيولوجي أو بالأحرى أعصابي أو وراثي، وبهذا تصبح الجسدية تابعة لطبيعة ما، وهو التوجه السوسيولوجي الذي أصبح يتموقع في منافسة جذرية مع سوسيولوجيا الجسد. تندرج هذه الأعمال بالمناسبة في التقليد الدرويني الذي دشن بكتاب: "التعبير عن المشاعر عند الإنسان والحيوان" المنشور سنة 1872، والذي أشار إلى أن استعمالات الجسد خصوصًا في بعده الوجهي أو الحركي، والترجمة البدنية للأحاسيس التي يشعر بها الفاعل تتعلق بميكنزمات بيولوجية كونية وفطرية.

يعتبر كتاب عالم الحشرات "إ.ويلسون" (السوسيولوجيا: الخلاصات الجديدة) أهم عمل سوسيولوجي نشر سنة 1975 عن منشورات جامعة هارفارد، حيث حاول من خلاله الباحث بناء الأسس البيولوجية لكل السلوكيات الاجتماعية، يلخص ذلك



"مارشال سهلينز" بقوله: "إذا كانت الدلالات تتشكل على المستوى الاجتماعي، فإن التفاعلات الإنسانية تتحدد على المستوى البيولوجي. الشيء الذي يؤدي حتما إلى منظور تطوري لميل عرقي ونزوع يهدف إلى إعلاء حظوظ التوالد.»(47). لهذا فإنه يجب علينا أن نبحث عن معقولية النشاط البشري في دينامية العلاقات الاجتماعية، والتي هي أبعد من أن تكون متجذرة حسب "ويلسون" ببساطة في نشاط دماغ الإنسان. يقول في هذا الصدد: "لا يمكننا توضيح خصائص الانفعال أو الحكم الاخلاقي إلا بعد أن نصل إلى التفكيك الكلي لميكانيزم الدماغ على مستوى الخلية، ثم يعاد بناؤه على ورقة". وهنا يكون "ويلسون" قد أزاح الستار عن إستيهام سياسي يعطي كل الصلاحية لعلماء البيولوجيا، فبالنسبة إليه، المهم هو «بناء سنن أخلاقي صحيح وراثيًا بحيث يكون منصفًا وعادلاً»، وهذا حلم كل القوى السياسية التي تترك المتلقي حالمًا وقلقًا، ذلك أنه ليس من الحذر أن تسند المبادرة الأخلاقية الاجتماعية إلى علماء الوراثية.

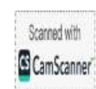
ينقل علماء السوسيولوجيا البيولوجية، وعدد من علماء الأخلاق، ومن بينهم "ر. أندري" و"إ. إبيل إيبسفيلد" و"ك. لورنز" و"د. موريس"... إلخ كل المعطيات المستنبطة أثناء دراستهم للحيوان، دون تمحيص إلى الظاهرة الاجتماعية. فالنظام الرمزي للعلاقات بين الفاعلين، وطريقة الاشتغال الجماعي في الجماعات الإنسانية تابع في نظرهم بشكل حصري لبرمجة وراثية ثابتة تتم عبر التناسل، جاعلين من الثقافة مجرد عارض بسيط لما هو بيولوجي، في حين أن البعد الرمزي ليس سوى نسخ لنظام تأهيل وراثي على الصعيد الاجتماعي، وهذا النظام الوراثي بطبيعة الحال مفروض على الإنسان على جميع المستويات. لقد أصبح الإنسان في نظر هؤلاء المنتوج المستسلم للجينات الموروثة عن آبائه الذين كانوا أنفسهم مسيرين بجينات فصيلتهم، ولكي يتم تعديل التنظيم الاجتماعي أو تغيير طباع الإنسان، ليس هناك من حل سوى التدخل في موروثه الجيني لتوجيهه بطريقة أخرى. وبدون التساؤل حول الاختلاف الموجود بين الفاعلين من خلال الوساطة الثقافية التي ابتكرها الإنسان، وبلا تحذير، ألصق السوسيو بيولوجيون تخطيطًا حيوانيًا بالإنسان.

وأمام تعقد وطوعية الحالة الإنسانية لجأت السوسيو بيولوجيا إلى إشهار حجج



ذات سلطة نفوذية مستنبطة من متخيل بيولوجي، فهي تبعد الاهتمام بملاحظة الإنسان الحقيقي والواقعي والحي، والذي يعيش في مجتمع معين وفي وقت معين، مفضلة دراسة الميكانزمات العصبية للسلوكات بدلا من علاقات الإنسان بالعالم، وبذلك اهتم هذا التفضيل بالميكانيزمات العضلية مبعدًا بالنهاية استعمالات الجسدية الإنسانية، وحتى تتجنب الوقوع في تعقد تبادل الدلالات التي ترتكز عليها الحياة الاجتماعية عند الإنسان، فضلت الحديث عن تبادل "معلومات". الأمر الذي ينطوي على امتياز وإمكانية تذويب البعد الرمزي، ومقارنة التبادلات بين خلية وأخرى بين الحيوان والإنسان، كما لو كان الأمر يتعلق بنفس نظام الظواهر.

زيادة على عملية تذويب المعنى والقيم هاته، وصلت السوسيو بيولوجيا في تبريريها لوجهة نظرها إلى باب مسدود، فيما يخص التغيرات الثقافية الهائلة (أوعلى الأقل الشخصية منها) التي ترصع الفضاء الاجتماعي بالعديد من خصائصها، وفي هذا الصدد قال "م. سهلينز": «تتدخل عند الإنسان نفس المحفزات في مختلف الأشكال الثقافية، لكن نفس هذه الأشكال تستدعي محفزات مختلفة، ففي غياب مطابقة تامة وغير متغيرة بين طباع المجتمع وطباع الإنسان فلا يمكن أن تكون هناك حتمية بيولوجية» ما دامت سوسيولوجيا الجسد تنتمي إلى الميدان الإبستيمولوجي للعلوم الاجتماعية، فلا يمكنها إلا أن تعترض وبقوة على السوسيو بيولوجيا التي تريد أن تجعل من الإنسان مجرد منتوج لجسده محولة إياه إلى مادة طبيعية. في هذا السياق، تجدر الإشارة إلى أن أعمال التوجيه السوسيولوجي توضح أن كيفيات اشتغال الجسد على امتداد حياة الإنسان، ليست بعيدة كل البعد على أن تكون مجرد حوادث آنية لتنظيم بيولوجي أو طبيعي، بل إنها خاضعة لرمزية اجتماعية وثقافية، إذ لا وجود لقواعد فطرية وطبيعية للتصرف الإنساني، وخير دليل على ذلك هي التجربة التي تقوم بها كل عائلة تتبنى طفلاً جلبته من مجتمع آخر، أو ما تم تحقيقه من خلال عدد من الأعمال الإثنولوجية التي وصفت التغيرات غير المألوفة للتصرفات البشرية من مجتمع لآخر، كما يظهر ذلك أيضًا في حالة الأطفال الذين يقال عنهم أنهم "متوحشون"، أو بكل بساطة كما يتبين في حالة الاختلافات الدالة لعلاقات الأجيال الثانية بالعالم بالنسبة إلى آبائهم في



بلدان المهجر، فالطفل المولود في غابة الأمازون، أو الذي ولد في قسم للولادة بمدينة ستراسبورغ الفرنسية، أو ذلك الذي ولد في طوكيو يتوفرون كلهم على نفس الإمكانيات، وعلى نفس كفاءات التعلم، يبقى إدماجه في مجموعة اجتماعية هو الشيء الوحيد الذي يطور استعداده في هذا الاتجاه أو ذاك، حسب التربية التي تلقاها، ومادامت الكونية الوحيدة تتجلى في استعداد كل فرد لولوج النظام الرمزي للمجتمع، وهو امتياز يمكنه من دخوله كفاعل في عالم من الدلالات والقيم التي لا تعدمها أية ثقافة، فحالة الإنسان (وبالتالي بعده البدني لعلاقته بالعالم) التي تنضوي تحت عالم من المعاني تجعل منه جسدًا يصون العلاقة الاجتماعية.

ونحن نؤكد على أن أهمية سوسيولوجيا الجسد تظهر في تشكيل الجسدية وفي العلاقة مع الآخر، وهي تسجل بسهولة تأثير الانتماءات الثقافية والاجتماعية في تكوين العلاقة بالجسد، لكن في نفس الوقت لا تتجاهل القابلية التي تسمح أحيانًا للفاعل من الاندماج في مجتمع آخر(حالة الهجرة، المنفى، السفر)، ومن تكييف أساليب وجوده مع نموذج آخر للحياة مع مرور الزمن. وإذا كانت الجسدية مادة للرمزية، فإنها ليست قدرًا محتومًا لا يستطيع الإنسان أمام تجلياتها فعل أي شيء، في حين يبقى الجسد، عكس ذلك، موضوع تشكيل وبناء اجتماعي وثقافي.

III- الاختلاف الجنسي

يتمتع الرجل بالقدرة على تخصيب المرأة، في حين أن هذه الأخيرة تعرف حيضًا شهريًا منتظمًا، تحبل، تلد، وترضع فيما بعد، هذه هي الخطوط النظامية التي تنسج حولها المجتمعات، وإلى ما لا نهاية تصورها عن وضعية الرجل والمرأة، والمواصفات والقوانين التي ترسخ علاقتهما مع العالم وكذا علاقتهما فيما بينهما، وحتى لا يكون الجسد تلك الإشارة المحتومة للانتماء البيولوجي نطرح هنا مثالاً حيًا من مجتمع "النويير"، حيث النساء المنجبات هن فقط من يستحققن لقب امرأة. أما العاقر فينظر إليها على أنها رجل، وفي هذه الحالة بإمكانها أن تتزوج امرأة، أو عدة نساء إن هي تمكنت من دفع صداقهن، على أن يقوم رجل آخر بتخصيبها: أقرباء، أصدقاء، أو رجل من قبيلة تابعة لمجتمع النويير (الدينك)، وهذا الرجل لن يلقب بوالد الطفل، لأن



المرأة العاقر في هذه الحالة هي من يلعب دور الأب، حيث تتمتع بكل السلطات التي تخولها لها هذه المهمة اجتماعيًا(48).

بالرجوع إلى المجال الإثنولوجي تتضاعف الأمثلة بهذا الخصوص، فعلى سبيل المثال لا الحصر، بينت "مارغريت ميد" في عملها الكلاسيكي: "الجنس والمزاج عند ثلاث مجتمعات بدائية" (1935) النسبية الثقافية لوضعية الجنس عند الذكر وعند الأنثى، والصفات المعطاة لهما تبادليًا، فقد حاولت الباحثة من خلال دراسة في ثلاثة مجتمعات بغينيا الجديدة أن تكشف "مساهمة بناءات العقل في علاقته مع واقع الأحداث البيولوجية الجنسية"، فعند "الأرابيش" و"المندوكومور"، وبالرغم من أن الرجال والنساء يقومون بأعمال مختلفة، فلا يلاحظ لديهم اختلافات في الطبع والمزاج، حيث تقول الباحثة: «كل فكرة عن وجود ملامح للهيمنة، البسالة، العنف، الموضوعية أو المرونة تميز جنسًا عن الآخر غير موجودة» «وعكس ذلك وجدنا عند شعب "شانبولي" صورة معاكسة لما يقع في مجتمعنا، فالمرأة هي الشريك المهيمن والقوي، وهي من يقود السفينة داخل الأسرة. أما الرجل فهو الأقل قدرة، والأكثر انفعالاً»، لهذا يمكن القول أن الخصائص البدنية والفكرية والمهمات الموكولة للجنس خاضعة لاختيارات ثقافية واجتماعية، وليس لميول طبيعي يحدد مصير المرأة والرجل بيولوجياً، ولهذا فان وضعية المرأة والرجل مبنية اجتماعيًا، وليست في الحالة الجسدية، وهو ما تؤكده "سيمون دي بوفوار": «لا نولد نساء، بل نصبح كذلك» ونفس الشيء بالنسبة إلى الرجل.

بالرغم من أننا يمكن أن نلاحظ اختلافات في القامة، الوزن، وفي طول العمر.. الخ من جنس لآخر في نفس المجتمع، فلا يتعلق الأمر بقانون مقدس في الحياة اليومية للفاعلين، بقدر ما يتعلق الأمر بميولات. فمجتمعات أخرى تعرف تغيرات ليست دائمًا ضد المرأة، ويبدو أن بعض الاختلافات البدنية التي يمكن تحديدها إحصائيًا بين الرجل والمرأة، تتعلق بنسق انتظارات يخول تفضيليًا لكل واحد منهما أدورًا مطابقة للأنظمة التربوية ولأنماط الحياة، كما أن هناك أيضا تأويل اجتماعي لهذه الاختلافات وحكمة تكرسها، وتثبت كل من الرجل والمرأة في الوضعية المحددة لهما، فالطفل الصغير أو الطفلة الصغيرة في مجتمعاتنا مثلاً، يتلقيان تربية تحدد من خلال

المجتمع مصيرهما، والذي يفرض من ثم عليهما نسقًا من المواقف يستجيب لتنميط اجتماعي.

تأتي في هذا المقام الدراسة التي قام بها "إ.ج.بيلوتي" والتي نشرت في ميلانو الايطالية سنة 1974(49)، حيث لاحظ الباحث وجود اختلافًا فارقيًا في التوضيب الاجتماعي المطبق على كل من الفتاة والفتى من خلال تربية متسلسلة تبدأها الأم ثم يليها الأب والحضانة لاحقًا أو المدرسة الابتدائية، وتكرسها الألعاب التي يرفه بها الأطفال عن أنفسهم، وهذا تشكيل تمييزي للجنسين يهيئ حسب "بيلوتي" الرجل والمرأة للقيام بأدوار مستقبلية نمطية منضوية تحت نمط ما هو ذكوري، أو ما هو أنثوي. وهكذا يتم تشجيع المرأة على النعومة في مقابل تشجيع الرجل على الفحولة والبأس. إن التأويل الاجتماعي للاختلاف بين الجنسين يوجه تربية وتنشئة الطفل حسب الدور النمطي المنتظر منه، ومع الأسف، قليلة هي الأعمال التي تهتم اليوم بهذه المواضيع((50))، إذ يبدو أن المواقف قد تغيرت بالرغم من هذه القوالب، والتنميطات ما تزال تمارس إغراءها في مجال الاشهار، لذلك على الباحثين المعاصرين أن يستأنفوا هذه الدراسات في أفق قياس ما مدى تأثير الحركة النسائية على المواقف والتمثلات الحالية.

يوضح العمل النموذجي الذي قام به "كوفمان" في هذا السياق الاختلاف الجنسي الذي يتم توظيفه في الاشهار من خلال الطقسنة المفرطة للقوالب النمطية المرتبطة بالأنوثة في علاقتها مع الرجل، والتي تضاعف ما تقدمه الحياة اليومية من خلال "اصطلاحات طقوسية" تتحكم في علاقة الجنسين. «فأغلب الوصلات الاشهارية تضع في المشهد رجالا ونساء، مستحضرة علانية الانقسام والتراتبية التقليدية للجنسين.»، حيث تظهر المرأة غالبًا في وضعية تابعة أو مؤازرة، في حين أن الرجل ذا القامة الأطول فيسهر على حمايتها سواء في ميدان العمل، أو في الوسط الأسري، أو حتى العاطفي. أما علاقة المرأة مع الأشياء فهي خاضعة لحركات الملامسة، فهي تلمس بدفء ونعومة كبيرة قارورة عطرها أو قميص زوجها، كما يمكنها أحيانًا أن تنسحب رمزيا من عملية التفاعل تاركة توجيهها للرجل: غض الطرف، جمع اليدين،



وقوفها وراء جسده، أو تغطية وجهها بيد ناعمة. لقد أصبحت كل حركات جسدها طقوسية، مثال ذلك الركبة المنحنية شيئا ما، الرأس المائل، الابتسامة.. الخ، فكلها أساليب رمزية للتعبير عن خضوع المرأة للرجل صاحب الوجود القوي.

فإخفاء الوجه الضاحك أو المبتهج بيد ناعمة، والإغراء الذي يستدعي الرعاية بإيماءة فقط تبقى حركة إضافية للقبول تقوي الفرحة والانفعال، فالمرأة يمكن أن تكون مرنة وعاشقة شعائريًا بين يدي الرجل: إن الرجل يطعم المرأة التي تفتح فمها بلهفة للأكل، فهي عادة طفلته المدللة أو لعبته المفضلة. لقد أظهر "كوفمان" من خلال هذه الدراسة النموذجية لصور توضيحية دقيقة بأن التصوير الإشهاري يمثل طقسنة للمثاليات الاجتماعية المتضمنة، وكل ما من شأنه أن يمنع التمظهر المثالي في الإشهار يتم حذفه.

يبقى دور عالم الإشهار هو تنقية العالم من تعقيداته من أجل إبراز "وجهًا لوجه" الأنوثة الأبدية والرجل الفحل والحامي من خلال القوالب النمطية المشتركة على امتداد واسع. إنهم يستغلون نفس مدونة العروض، ونفس المصطلحات الطقوسية التي نستعملها جميعًا في مختلف الوضعيات الاجتماعية، وبنفس الهدف ألا وهو جعل كل فعل تم التلميح إليه قابلاً للقراءة، أو بالأحرى فإنهم لا يعملون إلا على ترسيخ وتكريس وتهذيب ما كان موجودًا وخلق استهلاك تافه من خلال صور لا تنتمي إلى السياق الواقعي. بإيجاز إن عملهم المنمق، إن صح التعبير، ما هو سوى طقسنة مفرطة.

إن الخصائص المعنوية والبدنية التي يتمتع بها كل من الرجل والمرأة ليست مرتبطة بأوصاف جسدية، بقدر ما هي مرتبطة بالدلالات الاجتماعية التي تمنحها من خلال المعايير التي تقتضيها السلوكيات. فقد أدت الحركات النسائية إلى التفكير في بعض اللا مساوات الاجتماعية، وفي نمطية بعض الخطابات والمواقف، والممارسات الاجتماعية التي جعلت من المرأة في غالب الأحيان مخلوقًا مسندًا ثقافيًا إلى الرجل، وتحت سيطرته كما أشار إلى ذلك "كوفمان". لقد أبرز النقاش حول موضوع الجنس، منع الحمل والإجهاض.. الخ في سبعينيات القرن الماضي الرهانات السياسية



التي كان موضوعها جسد المرأة، وبالموازاة مع ذلك جسد الرجل أيضا.

IV الجسد سند للقيـــم.

فتح "روبرت هيرتز" في مقال حول رفعة اليد اليمنى حقلاً للدراسة حول التمثلات والقيم المصاحبة لمكونات الجسد الإنساني، أو الجسد الإنساني نفسه، يقول في هذا السياق: "تحظى اليد اليمنى بكل التشريفات والإشارات المادحة والاختيارات، فهي تتحرك، تفعل، تأمر، وتأخذ، في حين أن اليد اليسرى بالمقابل ممقوتة ويقتصر دورها في المساعد المخلص: فهي تُقبض، ولا تأخذ شيئا من تلقاء نفسها، إنما تساعد، تلعب الدور الثانوي". ضمن هذا الأفق، ناقش الباحث هذا اللا تماثل الذي يفضل اليد اليمنى على اليسرى مشيرا إلى أن التربية والترويض بإمكانهما منح كلتا اليدين نفس الفعالية العملية تحريمًا اجتماعيًا يثقل ولا يستسيغ استعمال اليد اليسرى، ويكدر حياة الأعسر.

تعود القيم والوظائف المتباينة التي تميز هذين الجزأين من الجسد في نظر "روبرت هيرتز" إلى القطبية المؤسسة للمقدس والمدنس، مثلما هو الحال بالنسبة إلى تناقضات أخرى تنتمي إلى نفس الثنائية مثل الضوء والظلام، النهار والليل، الشرق والغرب.. إلخ، فالمجتمع والكون بأكمله له جانب مقدس، نبيل، ثمين وآخر أنثوي، ضعيف غير نشيط، أو في كلمتين الجانب الأيمن والجانب الأيسر: وهل الجسم الإنساني وحده يتوفر على التماثلية؟ فإذا نحن فكرنا في الأمر، يمكن القول بأن هناك اللاممكن والمستحيل: حيث أن هذا الانفراد قد يكون شيئًا غير عادي، سيكون له تأثير سلبي على كل اقتصاد العالم الروحي... وإذا لم يكن هناك وجود للاتماثلية العضوية، فقد كان من الواجب اختراعها، فإلى الجانب الأيمن نرى القوة، المفيد والنبيل... وفي الأيسر الضعف، والغش، وعدم الصواب... إلخ " إذا كانت اليد اليسرى جد موهوبة وجد مرنة، فستكون في هذه الحالة علامة على طبيعة منافية للنظام القائم، وعلى وضعية مختلة وجنونية: يلاحظ "هيرتز" (أن كل إنسان عسري قد يكون ساحراً علينا توخي الحذر منه) والسائد هو أن اليد اليمنى ورثت صفات ما هو مقدس. أما اليسرى فورثت ما هو مدنس، لهذا فالمهارة والارتباك ليستا فقط مجرد



تسميات وظيفية بقدر ما هي قيم معنوية.

يوضح العمل الكلاسيكي لـ "ماري دوغلاس" أن الجسد نموذج لكل نظام مكتمل بإمتياز. وحدوده تمثل الحدود المهددة، أو غير الثابتة، وبما أن للجسد بنية معقدة ومركبة، فإن وظائف أجزائه المختلفة وعلاقاتها مع بعضها البعض، يمكن أن تكون رمزًا لبنيات مركبة أخرى. وسيكون من المستحيل أن نؤول تأويلاً صحيحًا طقوس التغوط، حليب الأم، والبصاق على الأرض... إلخ، إذا كنا نجهل أن الجسد هو رمز المجتمع، وأن الجسد الإنساني يعيد إنتاج كل السلطات، والمخاطر التي ننسبها إلى البنية الاجتماعية، ولو على مستوى ضعيف، فالجسد يصور الاجتماعي استعاريًا مثلما يفعل الاجتماعي تجاهه، حيث تتجلى كل الرهانات الاجتماعية والثقافية داخل نطاق الجسد رمزيًا.

تسند لأعضاء ووظائف الجسد الإنساني تمثلات وقيم تختلف من مجتمع لآخر. كما تختلف، أحيانًا داخل نفس الوسط الاجتماعي، حسب الطبقات الاجتماعية المتواجدة. فمثلا داخل مجتمعاتنا لا نعير أي أهمية للأرجل نظرًا لكونها تتموقع أسفل الجسد، وترمز من خلال ذلك إلى المستوى الأسفل من القيم، فالأرجل تلمس التراب، وتمثل حدود الرجل وتجذره في العالم، مثلما تشكل مكان الاتصال بالأرض، فحالة العرج تعتبر أحيانًا رمزًا للتواصل مع الغياب، والراقص الأعرج أو الذي يقفز على رجل واحدة يعد في حالة توازن بين عالمين، وبهذا فهو يبرز التباس موقعه كوسيط، وخير مثال على ذلك قصة القتال الذي دار بين يعقوب وبين الملك الذي انتهى أعرجًا، والرمزية الخاصة للأيدي(51)، والأسنان(52)، أو تلك المتعلقة بالدم، سبق وأن درست بشكل مطول، فالأعضاء النبيلة (القلب، الرئتين... الخ) تتناقض مع الأعضاء الملتبكة (الكلي، البطن، الأعضاء الجنسية... الخ)

نعتبر الوجه من بين كل مناطق جسم الإنسان الأكثر تكثيفًا للقيم العالية، حيث سيبلور فيه الإحساس بالهوية، وعبره ينشأ التعرف على الآخر، وتترسخ مزايا الإغراء، وتمييز الجنس.. إلخ. ولذلك فإن أي تشوه في الوجه، يكدّر حياة الإنسان، وأحيانًا يحرمه من هويته. ويجعله يعيش مأساة، لكن بالمقابل فإن جرحًا قد



يصيب عضوًا آخر من أعضاء الجسم، حتى وإن كان خطيرًا، مثلاً جرح في الساعد، أو في الرجل، أو في البطن فلا يؤثر على الإحساس بالهوية. فالوجه، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى العضو التناسلي، هو المكان الأكثر أهمية والأكثر ارتباطًا بالأنا، والشخصية تتزعزع عندما يصاب أي واحد منهما. هناك تقاليد عديدة تجعل من الوجه المكان الذي تتجلى فيه الرّوح، حيث يجد الوجه نفسه الطريق لروحانيته ونبل أصالته. والقيمة التي هي اجتماعية وفردية في الآن نفسه، والتي تميز الوجه عن باقي الجسد وأهميته في إبراز الهوية نابعة من الإحساس بأن الشخص كله هنا، أي في الوجه. والفرق اللامتناهي للوجوه هو بالنسبة إلى الفرد موضوع تساؤل دائم: المرايا، البورتريهات، الصور الفوتوغرافية... الخ.

يقسم نظام القيـم مختلف الأعضاء ومختلف وظائف جسم الإنسان حسب المجتمعات، فقد أثارت-وبحدة قوية- إمكانيات بتر أو تغيير عضو من الأعضاء في العالم المعاصر مسألة القيم المرتبطة بحياة الإنسان وبالجسدية، وهنا يعتبر الجسد ذلك الآخر المخالف للإنسان الذي كان يحتويه. لقد أصبح الجسد من خلال شكل حداثي قوي للثنائية يفقد قيمته المعنوية القديمة، وأصبح يدعم من ثمّ قيمته التقنية (وحتى التسوقية) بعدما منحت إنجازات الطب والبيولوجيا (تغيير الأعضاء، نقل الدم، الإنجاب الاصطناعي، الأجهزة المكملة، الاستخدامات الجينية.. إلخ) في الوقت المعاصر الطريق نحو ممارسات جديدة ذات مستقبل زاهر مانحة للجسد قيمة بضاعة لا تقدر بثمن في ظل الطلب المتزايد. فأمام الحاجة إلى مواد إنسانية متعلقة بأربعة ميادين مميزة: البحث الطبي والبيولوجي الذي يتطلب العديد من المواد الإنسانية، ثم إنتاج المواد الصيدلية، زرع الأعضاء، وأخيرًا الاستعمالات العديدة في الجامعات الطبية لتكوين الأطباء، أصبح الجسد يتفكك إلى عناصر تخضع للتحليل، وقد أثار تقدم الطب خصوصا في ميدان الأعضاء عدة تساؤلات معنوية وأخلاقية جد حساسة، إذ سرعان ما ظهرت الاستنتاجات الإنسانية حول هذه الممارسات التي جعلت من الإنسان مادة محتملة، فجسم الإنسان (ومكوناته) أصبح مماثلا للأشياء الأخرى، الفرق الذي يميزه هو فقط ندرته (بعد ظهور مقاومة اجتماعية).

إن الجسد الإنساني في هذا المقام هو بمثابة أناه الأخرى. إنه علامة على الإنسان،

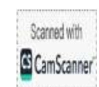


لكن دون أن يصل إلى الإنسان ذاته، طالما أصبحت عدة عمليات مشروعة، حتى ولو أنها تولد الرعب، تجرى على الإنسان ككل، وليس على جسد كان يعتبر مستقلاً عن الإنسان، فالوحدة الإنسانية أصبحت مجزأة والحياة أصبحت لها مظاهر قوة ميكانيكية، فالجسم المقطع والمجزأ إلى مكوناته أصبح خاضعا لقانون التحويلية والاستبدال بكل سهولة، مثلما أدى ذلك إلى تعليق وضعه الأنثربولوجي.

V-الجسد الاستيهامي للميز العنصري.

مثلما يعتبر الجسد موطنًا للقيم، فإنه يعتبر كذلك موطنًا للاستيهامات، والارتباطات المشكوك فيها، والتي يتوجب استيعاب ثوابتها الاجتماعية المنطقية من أجل فهمها، فالميز العنصري يرتكز ضمن ما يرتكز على علاقة استيهامية بالجسد، فهو يتجذر داخل الخلفيات العاطفية التي تغذي الحياة الجماعية، وتنمي مشاريعها وديناميتها، كما تحفز تسامحاتها أو شراساتها، ويبقى الميز العنصري مثالاً للشكل التبريري المتوفر اجتماعيًا ليلتقي الميولات والانفعالات جد المختلفة، والأسباب الأكثر غموضا لمنحها طريق الانحراف. تقود العواطف الكامنة، والصمت والكبت والاستسلام إلى كل تلك الأشكال الفارغة التي تؤدي إلى تسليط كل أنواع الحقد، كما يمكن القول أن الميز العنصري ينبثق عن استيهامية الجسد، فالعِرْق هو نوع من النسخ الكبير الذي يغذي الخيال عند الإنسان العنصري كنوع من الصدى المتردد دون توقف. ينمحي في هذا السياق التاريخ الفردي، والاختلاف الثقافي لصالح استيهامية الجسد الجماعي بدافع العِرقِ، فإجراء التفرقة يرتكز على فعل بليد للتصنيف، حيث أنه لا يرتبط إلا ببعض المظاهر سهلة التمييز (على الأقل في نظر العنصري) لكي يفرض صيغة مشيئة للجسد، فالاختلاف يتحول إلى وصمة عار، والجسد الأجنبي يصبح جسمًا غريبًا، ووجود الآخر يختزل في جسده، والتشريح أصبح قدره، إذ لم يعد التاريخ الفردي للفاعل هو من يشكل جسده في مجتمع ما، بل بالعكس تمامًا، ففي نظر العنصري تعتبر ظروف وجود الإنسان نتاجًا دائمًا لجسده.

تتعلق حالة الإنسان تحديدًا بوضعه التشريحي، إذ لم يعد الإنسان إلا ذلك الحادث المصطنع لمظهره البدني، أو لذلك الجسد الاستيهامي الذي يسميه العرق، ومادام

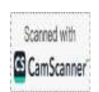


التفكير المنهجي والمنطقي في تلاشي مستمر، فإن الإنسان العنصري أصبح لا يعير اهتماما للعقل، بل للجسد، حيث تهيئ العلامات البدنية مجالاً خصباً للخيال، ففي الفترة التاريخية النازية، ولكي يسهل التعرف على اليهود كان الأطباء يلجؤون إلى قياسات علمية لبعض الأعضاء مثل: الأنف، الفم، طاقم الأسنان والجمجمة... إلخ، وكانت تصنع لهم نجمة صفراء يضعونها عند خروجهم، وتعميقًا لهذا المنطق العنصري، وبما أن اليهودي ليست له علامة جسدية تميزه عن الآخرين من النظرة الأولى، ولكي لا يتم تحقيره أمام أعين الساكنة، فقد لجأ النازيون إلى تمييزه بعلامة خارجية.

VI-الجسد المعاق.

تعتبر العلاقة الاجتماعية التي تنشأ مع الإنسان الذي يعاني من إعاقة ما، أداة غنية لتحليل الطريقة التي تعيش بها مجموعة بشرية علاقتها بالجسد وبالاختلاف، ففي المجتمعات الغربية نلاحظ تناقضًا كبيرًا يميز هذه العلاقات، خاصة بالنسبة إلى الإنسان الذي يعاني من الإعاقة، فالمعاق يعيش هذا التناقض يوميًا مادام الخطاب الاجتماعي يعتبره إنسانًا عاديًا، مثلما يعتبره عضوًا كاملاً في المجموعة، مما يعني أن شرفه وقيمته محفوظين رغم بنيته البدنية أو أوضاعه الحواسية، غير أنه في نفس الوقت يحس أنه منبوذ ويعيش على الهامش، لا يلج عالم الشغل، ولا يستطيع العيش إلا برعاية المساعدين الاجتماعيين، ولذلك فهو مبعد من الحياة الاجتماعية بسبب مشاكله في التنقل نظرًا للبنيات التحتية التي غالبًا ما تكون غير ملائمة. كما يواجه عند خروجه من بيته عددًا هائلاً من النظرات الملحة، نظرات فضولية، إزعاج، وحزن أو نظرات شفقة وجحد، وكأن كل إنسان ذي إعاقة يكون عرضة لتعليق كل المارة.

تجعل مجتمعاتنا الغربية من الإعاقة وصمة عار، أي حافز خفي لتقييم سلبي للشخص. نحن نتحدث عنه كمعاق وكأنه اختار أن يولد بهذه الصفة بدلاً من أن نصفه بأنه إنسان عنده إعاقة، وفي العلاقة معه ينشأ حجاب من الحزن ومن الشفقة يحاول الإنسان السليم أن لا يعلنه. ونحن نطلب من الشخص المعني بهذا



النقص كما يقول "كوفمان" بأن يتنكر لحمله الثقيل وأن لا يظهر أبدًا بأنه بهذا الحمل أصبح مغايرًا لنا كما نفرض عليه أن يبقى بعيدا علينا، وبهذا فإننا نكرس الصورة التي ننسجها عنه، وبعبارة أخرى فنحن نطلب منه أن يتقبل وضعه، ويتقبلنا تحت تشكرات طبيعية عبارة عن تسامح أولي لم نمنحه إياه كليا أبدًا، لهذا فإن "القبول الشكلي يولد المساواة الشكلية"(53)، وتكمن العقدة الضمنية التي تطفو عند لقاء إنسان معاق بآخر سليم في تمثل متبادل يجعل كل واحد منهما يوهم الآخر بأن النقص البدني أو الجسمي لا يخلق أي إشكال ولا حاجز، حتى وإن كان التفاعل مرتبطًا بشكل سري بهذه النقطة التي غالبا ما تأخذ بعدًا كبيرًا.

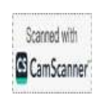
تتحكم في الحالات العادية للحياة الاجتماعية بعض المواضعات الحسية في تنظيم التفاعلات الاجتماعية، فهي ترصد كل التهديدات التي يمكن أن تظهر من الشخص الذي لا نعرفه، وتسمح بالمقابل بتيسير المحددات التي تضمن صيرورة التبادل تلقائيًا، حيث على الجسد أن يذوب في الطقوس، وأن لا يلفت أي انتباه، وأن يتم امتصاصه داخل السنن المعمول به، وعلى كل فاعل آنذاك أن يرى في الآخر مثلما في المرآة نفس مواقفه، وصورة لا تفاجئه ولا ترعبة. ولقد سبق أن أشرنا إلى أن المسح الطقوسي للجسد معمول به اجتماعيًا، إذ أن كل من خالف عن قصد الطقوس التي تحدد التفاعل الاجتماعي سيثير نوعا من الارتباك والكآبة.

لكن الضبط السلس للتواصل سرعان ما يتوقف عندما تكون الإعاقة جد مثيرة، حيث أن ما هو مجهول من طرف العامة يصعب تطقيسه، لإخضاعه لمتطلبات الطقس الاجتماعي، وكمثال على ذلك عندما يتساءل أي منا عن طريقة التعامل والتواصل مع حالة شاذة كرجل جالس على كرسي متحرك أو مشوه الوجه، أو عندما نتساءل عن الرغبة في تقديم مساعدة لرجل بصير لعبور الطريق، أو ذاك المشلول تماما الذي يحاول اجتياز الرصيف على كرسي وأمام هؤلاء الفاعلين فإن نظام التأني غير وارد، حيث أن الجسد يظهر في حالة إعاقة محرجة تثير التشوش في التواصل، لأنه لا يمكن له الدخول فيما هو طقوسي عادي، ومن ثم تصعب طريقة التعامل والتفاعل، فتبدأ اللعبة الخفية تتدخل عند الالتقاء مولدة الحرج أو الارتباك. ويتولد هذا الشك أيضًا عند المعاق الذي لا يكف عن التساؤل عند كل لقاء جديد،

فيتساءل عن نوعية استقباله أو قبوله. إن كل لقاء هو امتحان جديد بالنسبة إليه، يثير شكوكًا لديه عن المعاملة التي سيتلقاها وهو في هذه الحالة، حتى لا يتم المس بشرفه وإنسانيته، لذا على الفاعل السليم بدنيًا أن يتجنب إثارة الأوضاع الحرجة أو السقوط فيها.

إن الوضع الحرج الذي يمكن أن نميزه بدنيًا عند المعاق هو سبب الأضرار التي يمكن أن يتلقاها فاعل اجتماعي ما في طريقه، لأنه إما مسن أو على أبواب الموت، أو ينقصه عضو ما، أو يحمل تشوها جسديًا، أولأنه ينتمي إلى ثقافة أو دين مختلفين... إلخ، فالتشوه مهما كان نوعه سرعان ما يتم تحويله اجتماعيًا إلى وصمة عار، والفرق ينجم عن الاختلاف، لتصبح من ثم مرآة الآخر عاجزة عن عكس صورته الحقيقية. وبالمقابل فإن مظهره غير المتسامح يولد ولو للحظة شكًا وريبة في الهوية الصحيحة، ويذكر بهشاشة الوضع الإنساني وبعرضية الحياة بشكل عام. إن الإنسان الحامل للإعاقة يذكر بقوة وجوده ذلك المتخيل الخاص بالجسد المفكك المولد لمجموعة من الكوابيس. إنه يخلق بلبلة في الأمن الأنطولوجي الذي يضمنه النظام الرمزي، ومن هذا المنطلق تنسج كل التفاعلات رعبًا متسلسلاً.

ترتب هذه التفاعلات حسب مؤشر الإخلال قواعد المظهر الجسدي، فكلما كانت الإعاقة واضحة ومشينة (جسد مشوه، مشلول، وجه مشوه...)كلما أثار اجتماعيًا انتباهًا خفيًا مولدًا للرعب، أو حتى الاستغراب، وبه ينتج الإستبعاد الواضح في العلاقات الاجتماعية، فالإعاقة عندما تكون واضحة تصبح مثيرًا مهما للأنظار والتعاليق، وكذا مثيرًا للكلام والانفعالات. و في هذه الظروف فإن الطمأنينة التي يمكن لأي فاعل أن ينعم بها في تحركاته، وفي مسار حياته اليومية هي الشرف الكبير، والشهادة على حسن المطابقة. أما المعاق الشاذ فلا يمكنه الخروج من بيته دون أن يجلب إليه أنظار الجميع، حيث يصبح هذا الفضول الدائم بالنسبة إليه نوعًا من العنف اللبق الذي يتجدد عند لقاء أي مار جديد. والإنسان المعاق هو إنسان ذو وضع وسيط، إنسان ما بين الاثنين والحرج الذي يولده يرجع أيضًا إلى عدم الوضوح الذي يحيط بتعريفه الاجتماعي... فهو ليس مريضًا ولا صحيحًا، سالمًا وليس ميتًا كليًا ولا حيًا كليًا، ولا داخل المجتمع ولا خارجه... إلخ(54)، فبالرغم من أن إنسانيته



لا جدال فيها، فإنه يخرق الفكرة العادية للإنسان. إن ازدواجية تصرف المجتمع نحوه، ما هي إلا جواب على غموض الوضعية من جهة، وعلى حالتها المستدامة وغير المقبولة من جهة أخرى.

الفصل السادس

ميادين البحث:

3: الجسد في مرآة الاجتماعي

إن للجسد أيضاً وضعًا في مرآة الاجتماعي، ما دام يعتبر كشيء ملموس خاضع للاستثمار الجماعي، ووسيلة لإخراج وبلورة العلامات، كما أنه حافز للالتقاء والتمييز من خلال الممارسات والخطابات التي يوحي بها. في هذا السياق يبقى الجسد محلالاً مميزًا لإبراز المظاهر والحالات الاجتماعية التي يجب على الباحث أن يمنحها الأولوية لتوضيحها، خصوصا إذا تطلب الأمر فهم ظواهر اجتماعية معاصرة.

ا- المظاهر

يتعلق المظهر الجسدي برؤية الفاعل نفسه فيما يتعلق بكيفية التواجد والحضور والتمثل. والأمر يتعلق هنا بنوع اللباس، وطريقة صيانة الشعر وحلقه، وتزيين الوجه، والعناية بالجسد... إلخ، أي أن الأمر يهم نمطًا يوميًا للظهور الاجتماعي، حسب المناسبات، وذلك بطريقة التمظهر وأسلوب الحضور. يستجيب المكوّن الأول للمظهر لأنماط رمزية للتنظيم، وذلك في خضم الانخراط الاجتماعي والثقافي للفاعل، وهذه الأنماط لها طابع مؤقت، حيث تخضع بقوة لما يسمى بتأثيرات الموضة. وعكس هذا، فإن المكون الثاني يخص الحالة البدنية للفاعل الذي يمكنه من مجال واسع للتصرف: فهناك القامة والوزن والصفات الجماعية... إلخ.

إنها العلامات الكامنة للمظهر، والتي من شأنها أن تتحول إلى عدة مؤشرات تلفت نظر الآخر، كما من شأنها أيضاً أن تدخل الفاعل تحت زاوية معينة معنوية كانت أو اجتماعية. بما أن هذه الممارسة المظهرية تقع تحت تقييم شهود عيان، فإنها تتحول إلى رهان اجتماعي وإلى طريقة مقصودة لنشر معلومات حول الذات، مثلما يدل على ذلك ما يقوم به الإشهار، أو حسن المظهر في التشغيل، أو ما تحاول وكالات التواصل القيام به مع الرجال العموميين وخصوصًا السياسيين في تلقينهم دروسًا وتمارينًا في مراقبة الذات والظهور بالمظهر اللائق، وهو ما يثمنه "م.باجيس دولون" إذ جعل من المظاهر الجسدية نوعًا من رأس المال عند الفاعلين الاجتماعيين. إنه رأس المال–المظهر(55) الذي يتوجب تدبيره بالأحسن من أجل مردودية حسنة، أو على الأقل تجنب الوقوع في نوع من الإهمال.

ومن جهة أخرى، يمكن القول بأن للحضور البدني للشخص نفس قيمة حضوره



المعنوي، فهناك نظام ضمني يقعد لنوع من السنن المعنوي للمظاهر، ويبعد أي براءة في الإخراج، فهذا النظام يجعل بشكل مباشر كل مالك للباس القساوسة قسيسًا، والإخراج المظهري لا يجنب الفاعل النظرة التقييمية للآخر خصوصا السلبية ذات الحكم المسبق التي ترتبه في الصنف الاجتماعي أو المعنوي المناسب، وذاك من خلال تفاصيله اللباسية، أو أيضًا من خلال النظر إلى شكل جسده أو شكل وجهه، فالأنماط آنذاك تلتصق بشكل مثير بالمظاهر البدنية وتحولها إلى فروقات واختلالات معنوية أو إلى انتماء عرقي.

يجدد سوق -في تطور ونمو مستمرين- العلاقات الخاصة عن طريق الصيانة وتثمين المظهر من خلال الإغراء والتواصل، إذ نجد مثلاً أنواعًا من الألبسة، ومن المواد التجميلية والممارسات البدنية... إلخ، وكلها تشكل مجموعة من المنتوجات المغرية التي لها دور مهم في توفير المعزل الذي يقوم فيه الفاعل الاجتماعي بصيانة وتجميل ما يريد أن يراه الآخر، وكأنه أصبح بطاقة زيارة حية. ومادام الجسد هو ذلك المكان المفضل لإبراز حسن المنظر والمظهر من خلال البنية الجيدة والشباب المحافظ عليه (اللجوء إلى قاعات الرياضة، التجميل، الحمية... الخ)، فإنه أصبح موضوع اهتمام دائم، والهدف هو إرضاء الطابع الاجتماعي المبني على الإغراء أي نظرة الآخرين، فالإنسان يغذي من خلال جسده وحسن استثماره علاقة مادية حنونة توفر له في آن واحد ذلك الربح النرجسي والاجتماعي، لأنه يعرف أن حكم الآخرين عليه يتم من خلال جسده، خاصة في بعض الأوساط، وبالفعل يكمن سمك الآخر في ظل الحداثة، غالبًا في نظرته، لأن هذا فقط ما يتبقى عندما تصبح العلاقات شيئا ما محدودة.

II- المراقبـة السياسية للجسدانية

ظلت مسألة السلطة، وخصوصًا نشاط السياسة حول الجسدانية التي تهدف إلى مراقبة الفاعل معطى أساسيًا للتفكير داخل العلوم الاجتماعية في السبعينيات، إذ أقر " نوربرت" سنة 1967 شرعية منع الحمل، كما رخص "فيي" الإجهاض. فإذا أخذنا فقط هذه الأمثلة داخل المجتمع الفرنسي، فسوف نكتشف أنها مؤشرات

سياسية ترمز إلى تغيير وقع في العقليات والعادات. وقد جاء هذا التغيير بعد انتفاضة الشباب التي عرفت أوجها في سنة 1968 لتحرير الممارسة الجنسية، الثورة النسائية اليسارية، وانتقاد ميدان الرياضة الذي قادته مجلة "أي جسد؟"

تأسيسًا على ذلك، يتضح لنا أن هناك مقاربات نقدية عديدة خصصت للجسدانية في ميدان السوسيولوجيا كما في غيرها، جعلت من البعد السياسي مصدرًا منظمًا للتحليل، حيث تعد أعمال "جان ماري بروهم" خير مثال على ذلك، فقد كانت تبتغي توضيح أن كل سيادة لا بد أن تفرض نفسها بالعنف والإكراه الجسدي، بمعنى أن كل نظام سياسي يوازيه نظام جسدي، مما أدى بالتحليل إلى مرافعة ضد نظام سياسي نابع من الرأسمالية التي تفرض سيطرتها المعنوية والمادية على الاستعمالات الاجتماعية للجسد، وتنشئ التشيؤ. في هذا السياق لم يتفان "بروهم" في انتقاد نفس الانغلاقية في الممارسة الرياضية داخل نظام جسدي بعينه، إذ أدت في نهاية المطاف إلى إنكار الجسد نفسه(56).

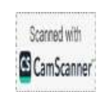
وقد جعل هذا المنظور الماركسي من جهاز الدولة الهيئة العليا لسلطة الطبقة، لكن نشر كتاب "المراقبة والعقاب" لـ"ميشيل فوكو"سنة 1975 أحدث قطيعة ابستيمولوجية وسياسية في الآن نفسه. مع هذا التوجيه في التحليل لاحظ "فوكو" أن المجتمعات الغربية أدخلت أفرادها في شبكة ضيقة من العلاقات التي تراقب تحركاتهم، وتشتغل وكأنها مجتمعات تنظيمية ومؤدبة، وبعيدًا من أن تجد مركز إشعاعها في أكبر قوة لجهاز ما أو لمؤسسة ما كما هو الشأن بالنسبة إلى الدولة، فإن الانتظام وحسن السيرة يسم نوعًا جديدًا من العلاقات، إذ أصبحت هذه الشبكات نمطًا لممارسة السلطة اخترقت مختلف أنواع المؤسسات، وذلك بتوجيهها لتتمركز في ظل نسق من الإخضاع والنجاعة. لقد غير "فوكو" معالم التحليل المفضلة، وجلب الأنظار إلى الطرق الفعالة والمنتشرة للسلطة عندما تمارس على الجسد بعيدًا عن الجهات الرسمية للدولة، فالاستثمار السياسي للجسد يرجع بالأساس إلى شكل تنظيمي متفشي فرض خصوصيته ضمنيًا، وذلك ببناء جهاز حرفي يوجه المهارات البدنية المطلوبة، ويمكن من مراقبة الفضاء والمكان، ويخلق عند الفاعل علامات البيعة التي تظهر حسن نيته وإرادته.



في هذا السياق استدعى الحقل السياسي الذي يسعى جاهدًا إلى تنظيم الأنماط الجسدية حسب غاياته تكنولوجيا ترهيبية للأجساد، وبسياسة الجزء بدلاً من المصادر دون وساطة الدولة كوسيلة للهيمنة على الطبقات الاجتماعية أنتج الانتظام الذي انتشر في الساحة الاجتماعية مفهوم المراقبة الاجتماعية التي كانت تستند فقط على أجهزة معينة، فأصبحت من ثم الأطروحات الماركسية مدحضة،وهو ما يعبر عنه "فوكو" بقوله: "لا يجب أن ينظر إلى هذه الميكروفيزيقية التي تمارس بأنها ملكية، بل كاستراتيجية، وأن نتائج سلطتها ليست امتلاكية، بقدر ما هي ناجمة عن ترتيبات، وتقنيات وتخطيطات وأعمال، فالسلطة ليست امتيازًا منفردًا يأخذه من أراد كأية أداة، بل نظاماً علائقياً يفرض قواعد التصرف " لذا يجب أن نتقبل أن السلطة تمارس ولا تمتلك، وأنها ليست دلك الامتياز المكتسب أو المحفوظ لطبقة حاكمة بقدر ما هي مجهود ومنتوج مجموع مواقفها الاستراتيجية"(57)

لقد أطاحت مجموعة خلاصات "فوكو" بالمنظور الماركسي. فهذا الكتاب الذي يشير إلى الجسد، ليس سوى الكاشف الثمين، والذريعة التي تمكن من القفز على تحليل السلطة في المجتمعات الحديثة من خلال لجوئه إلى اختيار السجن "كشكل مركز أو كوسط تكون فيه كل الانتظامات مجتمعة وصارمة". ففي دراسته الدقيقة هذه، أظهر الكاتب أن الانتظامات تأسست خلال القرنين السابع والثامن عشر، وكأنها قواعد للتحكم والهيمنة، هدفها إنتاج النجاعة والطاعة عند الفاعلين، وذلك من خلال هم دائم ودقيق لتنظيم الجسدية. ومن أهم التوجهات التي من خلال مجهوداتها المتناسقة أضفت على الانتظامات سلطة العمل والمراقبة نجد الزيادة في قوة الإنتاج، وظهور قيود على التمرّدات الشخصية، وكذا الضغوطات المرنة والناجعة على حركات وسمك الجسد.

لقد رصد "فوكو" ضمن كتابه أن مختلف الأجهزة التي تولدت عن هذا التشريح السياسي للجسد ليس في النظام الخاص بالسجن فحسب، بل رصدها كذلك في المدارس والإعداديات، والمستشفيات، وداخل الجيش، وورشات العمل، إذ أن مراقبة العمل تتطلب أيضا مراقبة استعمال الزمن عند الفاعلين المعنيين، والإنجاز الحركي



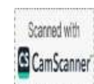
للفعل يتشكل من مجموع مكوناته المتتالية التي تضمن الارتباط الكامل للجسد مع الحركة للوصول إلى أحسن مردودية. والهم يكمن فقط في الاستعمال الشامل لكل الموارد البدنية والمعنوية للفاعل، وقد وجد أن نموذج التقسيم التربيعي الذي يبتغي الوصول إلى جعل الناس نافعين وخاضعين من خلال السيطرة على جسدانيتهم، في هذا النسق وجهه المثالي، حيث يمكن الاستغناء عن حضور الأفراد الساهرين على السير اللائق للجهاز.

فمن كان يعلم أنه مراقب لابد له أن يلتزم بما تفرضه السلطة. إنه يستبطن ويتمثل في ذاته هذه السلطة، إذ أنه يلعب بالتالي دورًا مزدوجًا في الوقت نفسه مادام يعمل كما يراقب نفسه وفق مبدأ الخضوع الذاتي. وبالرغم مما أثارته مسألة تخليه عن الفرضية القمعية في كتابه (تاريخ الجنسانية. 1976) من نقاشات، فإن "فوكو" تابع اشتغاله بخصوص (السلطة على الحياة) التي اهتمت بها المجتمعات الغربية المعاصرة عند ملتقى التشريح السياسي لجسم الإنسان، والحياة السياسية للشعب. ضمن هذا الأفق ستسجل أعماله اللاحقة (استعمال اللذات. 1984)، و"(الانهمام بالذات. 1984) تعديلاً وتغييرًا تجاه الإنسان والأخلاق، وذلك عبر مساحة كبيرة من التفكير والتأمل حول الأخلاق الجنسانية في العصور القديمة. لقد عرفت أعمال هذا الفيلسوف خلودًا، خاصة إصدارات مجلة "أبحاث".

III -الطبقات الاجتماعية والعلاقة بالجسد.

تندرج العلاقة بالجسد في المجتمعات غير المتجانسة داخل الاختلاف الطبقي والثقافي الذي يوجه معانيه وقيمه، واليوم وبدون شك، وفي كنف الاستهلاك، وتحت تأثير النمو العددي للطبقات المتوسطة، وأيضا تحت تأثير بروز الإحساس الفرداني الذي يخول للفاعل تصرفا أوسع، أصبحت المعارضات أقل وضوحًا مما كانت عليه في الستينيات أو السبعينيات. لقد أثارت سوسيولوجيا "بيير بورديو"، وخصوصًا المقال الذي كتبه بمعية "بولتانسكي" حول "الاستعمالات الاجتماعية للجسد" مسألة التفكير في تحديد الطبقات الاجتماعية من خلال التمثلات، والمواقف تجاه الجسد.

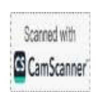
إن الجسد كما يقول "بورديو" هو: "تشييئ لذوق الطبقة بدون أدنى شك"(58)،



والهابتوس الجسدي الخارجي أصبح أكثر أهمية واعتناء، حيث شمل كل التصرفات الخاصة بأفراد الطبقة الاجتماعية. إن الهابتوس، والمقام هذا، صيغة توليدية للسلوكات، والتمثلات المرتبطة بوضعية الطبقة. في نفس السياق كتب "بولتانسكي": (إن القواعد التي تتشكل في إطار نسق "الثقافة البدنية"، والتي تحدد التصرفات البدنية عند الفاعلين الاجتماعيين، ما هي إلا نتاج للظروف الموضوعية التي تعيد ترجمتها إلى نظام ثقافي، أي إلى نظام الظهور ووظيفيته، وكلها خاضعة لدرجة كسب الوسائل المادية للعيش سواء كان النشاط جسمانيًا، أو تجارة في مواد هي من منتوج هذا النشاط البدني، أو باستعمال قوتهم الجسمانية وبيعها في سوق العمل) (59)

دائمًا، وتمشيًا مع نفس الخط الإدراكي لـ"بورديو" الموروث عن الماركسية، دأب "بولتانسكي" على استعمال عدد من المؤشرات (غذائية، طبية، العلاقة بالألم،صيانة جسدية وتجميلية... إلخ)في دراساته الاجتماعية بغية تحديد (الاستعمالات الاجتماعية للجسد)، أو بالأحرى الهابتوسات الجسدية الخارجية الخاصة بمختلف الطبقات الاجتماعية، حيث لاحظ أن أفراد الطبقات الشعبية ينشئون علاقة أداتيه بأجسادهم، فالمرض- للمثال لا الحصر- يعد عقبة في وجه النشاط البدني، وخصوصا المهني، والنواح أمام الطبيب هو عبارة عن (فقدان القوة).

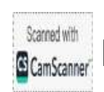
إن المرض هو ما يحرم أفراد هذه الطبقات من استعمال جسدهم (خصوصا مهنيًا) استعمالاً عاديًا ومألوفًا، لذا فإنهم لا يعيرون أي اهتمام لأجسادهم، فهم يستخدمونه كأداة يطلب منها أن تكون جيدة في العمل،صبورة ومتينة،لذلك فتثمينهم للقوة البدنية يجعلهم يتحملون الألم(ويكرهون من ثم وضعية المرض)، حيث تشكل صلابة الجسم الذي لا يتوقف كثيرًا بسبب المرض مفخرة لدى عدد كبير من العمال. وبالمقابل، فإن الأبحاث التي أجريت في الستينيات حول الطبقات الاجتماعية المحظوظة أبرزت وجود علاقة ذات أهمية مع الجسد. هذه الطبقات أقامت حدًا دقيقًا بين السلامة الصحية والمرض الذي تم اتخاذ موقف وقائي حاد ضده، حتى لا تكون هناك أي مفاجأة. (فكلما تم الترقي في التراتبية الاجتماعية، كلما ارتفع المستوى الثقافي، وبالتالي، وبشكل تدريجي أهمية العمل اليدوي لصالح العمل



الفكري، وكلما تغير أيضا نظام القواعد الذي يربط الأفراد بأجسادهم، فعندما يكون العمل فكرياً محضًا لا يتطلب قوة ولا مهارة بدنية يلجأ الفاعلون إلى ربط علاقة واعية بالجسد، ويتمرنون على إدراك الإحساسات العضوية، وعلى تعبير الجسد عن أحاسيسه، مثلما يعطون في الوقت ذاته قيمة للطاقة والجمال، ولا يعيرون أهمية للقوة البدنية).

تندرج الدراسة المنهجية التي قام بها بيير بورديو في كتابه (التمييز: 1979) حول الممارسات والأذواق الثقافية في إطار منظور واسع، وفي سياق زمني دام أكثر من عشر سنوات، إذ يرى بورديو أن المعطيات التي حللها "بولتانسكي" في الستينيات: حضور الذات، تجميل، صيانة الجسد، أسلوب الأكل، استهلاك غذائي، ممارسات رياضية وبدنية تدخل في إطار ما يسمى الهابتوس الجسدي المستبطن داخليًا من طرف الفاعلين الذين يجسدونه في سلوكياتهم، بيد أن المنطق الاقتصادي السائد في (البنيوية النقدية) لـ"بورديو" فيما يخص تحديد التصرفات لم يترك أي مكان لعملية التجديد، مثلما لم يترك مجالاً لخيال الفاعلين، حيث أدخل هؤلاء في دوامة إعادة إنتاج الهابتوس، وتجاهل الجوانب المعاصرة للمجتمع، فما هو مؤقت دائم، والطارئ غالبًا ما يعلو على المحتمل، إذ المشكل القائم إذن هو، التغيير. تغيير الإنسان ليس العميل بل الإنسان الفاعل القائم بذاته وبمجتمعه.

حاول بورديو أن يظهر من خلال الممارسات البدنية والرياضية التعالق القائم بين الظروف الاجتماعية للحياة، والهابتوس المتعلق به كنظام يغذي أنماط العيش طبقيًا. فمثلا كل ممارسة رياضية جد محبوبة ومرغوب فيها اجتماعيًا عند البعض لأنها تمثل لديهم بالأساس خدمة الجسد، كانت في الوقت نفسه أقل رغبة عند البعض الآخر. يقول بورديو: "من السهل أن نبين أن مختلف الطبقات الاجتماعية لا تتوافق حول ممارسة الرياضة، وسواء كانت الاستفادة الخاصة حتما جسدية، فإنه يصعب القول إنها حقيقية أو خيالية، ما دامت الحقيقة متوقعة خارجيًا بالنسبة إلى الجسد مثل الرشاقة والأناقة أو تنمية الجهاز العضلي، وأولها تأثيرات على الجسد الداخلي مثل السلامة الصحية أو التوازن النفسي."، وقد تبنى هذه الفرضيات العديد من الباحثين تحت إشراف "بوسيلو" وطبقوها على العديد من الممارسات

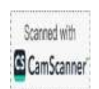


الرياضية(60). تجدر الاشارة في هذا السياق إلى ضرورة الرجوع إلى هذه الدراسات بعد التحولات الاجتماعية والثقافية الهائلة التي عرفتها المجتمعات الغربية في العشرين سنة الأخيرة.

IV- الحـداثـات

في ميدان استعمال العلامات الخاصة بالاستهلاك، جعل "بورديار" من الجسد (الشيء الأكثر جمالاً) للاستثمار الفردي والاجتماعي، فمنذ 1970، ومن خلال عمله (مجتمع الاستهلاك) أوضح هذا الأخير حدود وملابسات (تحرير الجسد)، إذ كتب قائلا: "إن إعادة اكتشاف الجسد بعد مضي عصر ألفي من التزمت عبر التحرير البدني والجنسي، وجد حضوره التام والكامل... في عالم الإشهار والحمية والعلاج الجسدي، وهاجس الشباب، الأناقة، الرجولة أو الأنوثة، الحميات والممارسات القربانية المرتبطة بالجسد، وأسطورة اللذة التي تؤطره، كل هذه الأشياء توضح اليوم موضوع السلامة"(61). لقد عوضت بلاغة الجسد بلاغة الروح تحت تأثير أخلاق الاستهلاك. وهنا يفرض أمر المتعة بدوره على الفاعل ممارسات استهلاكية تهدف إلى تعميم نزعة اللذة حسب لعبة العلامات. يؤخذ الجسد في صيغة دال خاص بالوضعية الاجتماعية، وهذه الصيرورة التثمينية للذات عن طريق إبراز العلامات الأكثر فعالية لابتهاج اللحظة تنتمي إلى شكل خالص للمراقبة الاجتماعية.

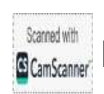
ينتج هم الذات المرتبط بهذه الاستعمالات رؤية مفارقة للنرجسية "مميزة راديكاليًا. يقول بودريار عن نرجسية القطة أو الطفل، بخصوص كل ما هو موضوع تحت طائلة علامات القيم. إنها نرجسية موجهة ووظيفية من طرف الجمال الذي يبتغي التوجه وتبادل العلامات"(62)، وحول هذه الرؤية الحديثة للفردانية التي هي نرجسية التحق "جيل ليبوفتسكي" محللها الأكثر نباهة ببوديريار، مناقشًا هذا الموضوع مع السوسيولوجيين الأمريكيين أمثال "كريسطوف لانش" و"ريتشارد سونيت"، إذ بعيدًا عن تيمة الإهانات القمعية لمارسيل موس، سيسجل "جيل ليبوفتسكي" بدوره أن شخصنة الجسد تقتضي محدد الشباب،الحد من الملابسات الجسدية،والصراع من أجل هويتنا التي يجب المحافظة عليها بدون عطب أو خلل..



في نفس الوقت تقوم النرجسية بتلبية مهمة ضبط الجسد. إن المصلحة المحمومة التي نحملها للجسد ليست أبدًا تلقائية أو "حرة"، بل تلبي أوامر اجتماعية مثل الاستقامة، الشكل، النشوة... إلخ(63).

يفرض الجسد اليوم نفسه، بعد فترة طويلة من السرية، كفضاء مثير للخطاب الاجتماعي. لقد حلل "إليان بيران" الرغبة المجنونة للعلاجات الجسدية، (الطاقة البيولوجية، الصراخ الأولي، العلاج الجشطالتي، التعبير الجسدي، التدليك الكاليفورني... إلخ). فمنذ نهاية الستينيات تقدمت الرؤية الثنائية للإنسان التي تجزئه إلى جسد وروح، مقترحة التأثير على الجسد من أجل تعديل الروح. "إن اللاشعور هو إحدى النقط التي تشكل عقبة أمام هذه النرجسية الجديدة، فالأنا كان دائمًا يكسر تأثير صيرورة الجهل والكبت" كما لاحظ ذلك على سبيل المثال "ج.فيجاغيلو": "إذ يمكننا أن نفهم الأهمية الجديدة للجسد في الحلم من خلال جعل هذا اللاشعور التراجعي والبعيد المنال مرئيًا. إن رفع المنع المفصلي مستوعب بدون أن يخلق أي مشكل لرفع المنع السيكولوجي" (64).

يحدد "إليان بيران" عند مؤيدي هذه الممارسات مظهرًا اجتماعيًا مترددًا، حيث "يمكننا اعتبار أن الأفراد الأكثر حرمانًا والمحصورين والمقيدين بدنيًا، مثلما هو الحال بالنسبة إلى التعبير الواقعي الأكثر من الرمزي للجسد، هم هؤلاء الذين تفرضهم علاقات العمل للعدوانية الأكثر مباشرة في حين أن مهنهم تمنعهم من التعرض لأي عدوانية... هذه الفئات تستبطن تدني أوضاعها الاجتماعية على شكل حياة سيئة بدنيًا"(65). إن المهن الحرة، الأطر العليا والمتوسطة تشكل أساسًا تأثيرات العلاجات الجسدية التي تمارسها هذه الساكنة، خاصة في مجال الصحة، العمل الاجتماعي والتربية. إنها ممزقة ما بين القانون وزبنائه، ما بين مشاعرها ووسائلها المحدودة، وتتحمل مسؤوليات، ولكنها تحت رعاية السلطة التي تراقبها... إلخ، عبر جو الثقة والألفة الثنائية التي يقتضيها. هكذا يبعد الفضاء العلاجي تدريجيًا كل تكتم وانسحاب،حيث يصبح التعبير عن المشاعر مشجعًا عليه في السياق الذي يأخذ بالمقابل النتائج بعين الاعتبار، وبالتالي فإن كل أشكال الحرمان يمكن أن

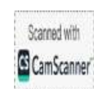


تقال، حيث يتخذ الغضب بالنهاية جسداً يسجل في إطار متخيل اجتماعي جديد "تحرير الجسد"، الجنسانية، المشاعر، معارضة الأسرة، الأزواج، انهمام الذات... إلخ. هذه الالعاب وخطاباتها الثرثارة التي تضع الجسد موضع مساءلة تبين أن هذا الجهاز الاجتماعي الخاص بالمراقبة يقتضي حميمية الفاعل من خلال توجيه مساراته تاركين له أحساسه الكامل بالاستقلالية.

في هذا السياق، توجد أعمال أخرى تبين كيفية تحويل الجسد إلى رفيق الطريق الحميم للفاعل، طالما صار الجسد ذلك الحليف الذي نبتغيه على أحسن وجه، مثلما نبتغي منه المشاعر الأكثر طرافة، والمقاومة الشديدة، دوام الشباب والتباهي بالعلامات الأكثر نجاعة، وفي حالة نشوء أزمة عائلية وعزلة الأفراد وتشتت المراجع يصبح الجسد مرآة أخوية، أو الأنا الآخر الذي يمكن التعايش معه، فهو ذلك الآخر الأكثر قرابة، ويصبح الفرد بتحرره الجزئي من التضامنات الاجتماعية القديمة. وبوصوله آنذاك إلى صيغة ذرية لوضعه، مدعوّا لاكتشاف جسده كشيء جاهز لفعله، أو لاكتشافه ويصبح من ثم هذا الجسد فضاءًا يجب عليه صيانة إغرائه، والتنقيب في أقصى حدوده. آنذاك يكون الجسد قد حل محل الفرد وحليفه.

لقد دفع فقدان الفاعل للعيش في تلاحم مع العالم إلى الإهتمام بجسده إثباتًا لوجوده، حيث يخلق من جديد تلك الألفة الغائبة من خلال فتح حوار مع الجسد، وكأنه تحول إلى شيء أليف. ومادام الجسد قريبا نوعًا ما من الفرد، فهذه القرابة تتيح لهذا الأخير أن يكتشف تلقائيا شكلاً من أشكال التعالي الشخصي والتواصل في الوقت نفسه، ويصبح الجسد آنذاك ذلك الأنا الآخر الذي تنبعث منه اللذة والإغواء، وليس مجرد آلة جامدة، كما أنه يغدو مكانًا هندسيًا لإعادة السيطرة على الذات، ومجالاً يتم التنقيب فيه عن إحساسات إدراكية جديدة (علاجات جسدية، تدليك، رقص... الخ) فيجد الفرد في ذاته ذلك الحليف المجامل والأليف الذي كان ينقصه.

لم تعد ثنائية الحداثة تعارض الروح بالجسد، ولو أنها ما تزال وبكل لطافة تعارض الإنسان بجسده عن طريق تعدد الوجدان. وإذا نحن اعتبرنا أن الجسد ينفصل عن الإنسان ويصبح شيئا يمكن صياغته وتعديله وتنقيحه حسب الذوق اليومي، يمكننا



القول إذن أن تعديل وتنغيم المظاهر يؤدي إلى تعديل الإنسان نفسه. على هذا المستوى من الحداثة أصبح الجسد مرتبطًا بقيمة لا جدال فيها. لقد أصبح موضوعًا سيكولوجيًا كما أصبح من ثم فضاء للتساكن بفضل هذه الإضافة الروحية (إضافة رمزية).

هذا الاهتمام بالمظهر، وهذا الافتخار وهذه الإرادة للعيش الكريم، كلها أشياء بالرغم من أنها تدفع الفاعل إلى ممارسة رياضة الجري وحرق الدهون، وإلى السهر على تغذيته وصحته، فإنها لا تغير شيئا من الجسد الذي يسود في الألفة. فستر الجسد يبقى قائمًا ويجد محلاله في المصير المحتوم للمسنين، والمحتضرين والمعوقين، أو في الخوف الذي ينتابنا تجاه الشيخوخة. وهذه الثنائية المشخصة بشكل من الأشكال، والتي تزداد تضخمًا لا يجب علينا أن نماثلها بـ "التحرر" إلا عندما يختفي تماما كل اهتمام بالجسد.

V- المغامرة .

تؤدي المغامرة والإقدام على المخاطرة والميل إلى التحدي الأقصى إلى مجموعة من الممارسات الجديدة التي تهدف إلى استعراض الجسد بدنيًا من خلال بذل مجهودات جد قاسية قد تعرضه أحيانا للخطر. في هذا السياق قام "ب يوني" منذ البداية بتحليل ما يسمى (ثقافة التحمل والصبر) المتطلبة للإرهاق البدني مثل الماراثون، والمنافسات الطويلة، والتنزه مشيًا على الأقدام في السهل أو الجبل... إلخ. هكذا وضع الباحث هذه الممارسات في علاقة تماثلية مع الأزمة الاقتصادية، الطاقية والأيديولوجية الكبيرة التي تميز الغرب (66).

تعرف لذة هذا التحمل اليوم توسعًا متناميًا، إذ بدأت عبر سنوات الثمانينيات تظهر عددًا من الممارسات الجديدة المنفتحة على المغامرة والطبيعة، وهي مؤسسة على "عملية تجميل السلوك وتخفيف المجابهات". تمنح الرياضات "الكاليفورنية" كما يكتب "س.بوسيلو": "صور وجدانية وجمالية جديدة، متحركة، مثيرة ومدوخة في آن، وتستدعي لدى الفئات العريضة للشباب شغفًا غير مألوف للفرجات وعروض "ليالي المتعة" أو لمهرجانات أفلام المغامرة"(67). ينشأ الشغف الحديث بالأنشطة



التي تتضمن المغامرة من وفرة المعاني التي تخنق العالم المعاصر. إن فقدان شرعية محددات المعنى والقيم، ومقابلها العام في المجتمع، يقلق الأطر الاجتماعية والثقافية حينما يصبح كل شيء مؤقتاً، لأن مساحة استقلالية الفاعل تنمو، وفي الوقت نفسه تحدث في محيطه الخوف أو الشعور بالفراغ. إننا نعيش اليوم في مجتمع اشكالي ملائم للاضطراب أو للمبادرة. إنه مجتمع في بناء مستمر، حيث تمرين الاستقلالية الشخصية يتوفر على حرية مهمة، فنحن مدعوون بالتالي لنصنع حياتنا الخاصة(68).

هكذا يستوي الفرد أكثر فأكثر ذاتي الإحالة، ويميل إلى البحث في موارده الخاصة عن ما كان يجده في نسق القيم والمعاني الاجتماعية، حيث يندرج وجوده. إن البحث عن المعنى هو بحث فرداني، وكل فاعل لا يستطيع اليوم الإجابة على سؤال الدلالة وعلى قيمة وجوده إلا بشكل شخصي، إذ أن الحلول أصبحت شخصية أكثر فأكثر. إنها تستدعي موارد الفرد الخلاقة، ذلك أن شعور بعض الفاعلين اليوم بالاضطراب ناتج عن مجابهتهم لأسئلة لا أجوبة لها، حيث ضريبة هامش الحرية الموسع في الاختيار هو مشكل مفارق بشكل غير مسبوق، وفي غياب كلي لتحديد المعنى من طرف المجتمع يتكلف الفرد بإيجاد هذا التحديد من حوله في الواقع،

ويستخلص من خلال حواجز ومجابهة علاقته بالعالم الفرصة لإيجاد المعالم الضرورية لدعم هويته الشخصية التي تحل محل الرمزي.

تأخذ المخاطرات أهمية سوسيولوجية معتبرة عندما تفقد الحدود التي وضعها نسق المعاني والقيم التي تبني الحقل الاجتماعي شرعيتها، ويصل البحث الاستكشافي عن المهارات، المفخرات، السرعة القصوى، الآنية، المجابهة، والمزايدة في المخاطرة، وذلك باستعمال كل الموارد البدنية. إن الاتصال الخام بالعالم من خلال استخدام القدرات البدنية تم تعويضه بالاتصال الملبد الذي يوفره الميدان الرمزي. إذ أصبحنا نختبر، ولو على حساب المغامرة بالجسد، قدرة حميمية على رؤية الموت مباشرة دون أن نضعف، ويبدو أن هذا الاتصال وحده، حتى وإن ظل مجازيًا قد أبان على أن له القدرة الكافية من أجل دفع مستدام لتبادل رمزي قادر على خلق علاقة ذات معنى بالعالم، حيث رغبة الفاعل في الحياة يعاد تشكيلها



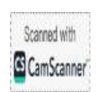
وبناؤها، وعندما يفشل المجتمع في مهمته الأنثروبولوجية في توجيه الوجود، تبقى مساءلة الموت مسألة ضرورية لمعرفة هل بقي للحياة معنى؟ فوحده الموت الملتبس رمزيًا بصيغة الوحي، يمكنه أن يحدد شرعية أن توجد. إنه عبارة عن هيئة توليدية للمعنى والقيم، حينما يتملص منها المجتمع. (69).

VI-الجسد الزائد

هناك متخيل آخر للجسد أكثر انتشارًا، يرى هشاشة البدن، وعدم قدرته على التحمل والنقص الذي يعتريه في الاستيعاب الحواسي للعالم والشيخوخة التدريجية لوظائف أعضائه، وعدم إمكانية اشتغال مهاراته والموت دائم التهديد، كل هذا يجعل من الجسد عضوًا زائدًا عند الإنسان، ويدفعه إلى التخلص منه. يؤاخذ هذا المتخيل التحقيري الجسد المتهم بالخطيئة الأصلية شيئًا ما على عدم التحكم في العالم، ويدفع الفاعل إلى الإحساس بالحقد عليه لعدم قدرته على أن يصبح موضوعًا، أو (شيئا خالصًا) للإبداع التقني العلمي، وليس من الضروري أن يكون هذا المتخيل جليًا حتى وإن كان أحيانًا كذلك، مادام يعتبر على الأقل ذلك الحافز الإدراكي الذي ينشط عددًا من الدراسات العلمية والتقنية، وعددًا من الممارسات التي يتوخى من ورائها استبدال الشكوك الناجمة عن ما هو عضوي بإجراءات تقنية، وبوسائل تدبير من المفروض أن تجعل من الجسد شيئا مرنًا وقويًا في انتظار التخلي عن اللجوء إليه.

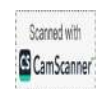
في هذا السياق أثار "فيليب بروطون" الانتباه على سبيل المثال إلى أن "ميدان الإعلاميات يحمس الفعل الإبداعي، وخصوصا الشكل الإبداعي الذي يستدعي العقل ولا يقتضي تدخل الجسد، ولهذا فإن الإبداع بعيدًا عن الجسد هو كذلك قيمة أخرى للميدان الإعلامي"(70).

يختلف الإنسان عن الأشياء، وخصوصًا عن الآلة، ولو أنه أدمجها في نظام للدلالة والقيم، حتى في الوقت الذي يرى فيها قيمة أعلى من قيمته، إذ تبين له عدم أهليته مقارنة بأنواع الآلة، فحتى لو كانت هذه المقارنة غير مقبولة منطقيًا، فإنها تذكره بأن وضعيته تنسج في البعد الرمزي. لذا فعلى الإنسان أن يعترف بأنه هيئة



ضعيفة، ولا يساوي من ثم شيئًا أمام هيئات أخرى أثبتت تفوقها. هذا ما وصل إليه جسد الإنسان، حينما تم اعتباره كشيء من ضمن أشياء أخرى، وهو ما يشهده اليوم بشكل حرفي من خلال الأخذ الأعمى للمجاز الذي حول جسد الإنسان إلى آلة ومادة متوفرة، فمن خلال الإنجازات التي أصبحت ممكنة بواسطة هذا التمييز الملتبس للإنسان والجسد، وبواسطة الفهم الميكانيكي لما هو بيولوجي، أصبحت قيمة الجسد التقنية والتجارية تعلو، كلما انخفضت قيمته المعنوية. لقد تحول الجسد ومكوناته إلى مادة أولية ثمينة ونادرة، مازالت خاضعة لاشتراط شعوري وموضوع نقاش حاد في المجال الاجتماعي، ذلك أن البنية التي تشكل جسد الإنسان قد تتحول إلى مواد تدخل في أغلبيتها ضمن سجل الملكية، وتنضاف إلى لائحة الممتلكات الموروثة عند الفرد، وإذا نظرنا إليها من منظور قيمي آخر خاص بالمنطق التجاري أو ما شابهه، فإن هذه المواد الإنسانية تصبح موضوع تجارة وتهريب في بعض البلدان (بيع الكلي، الخصيتين، الدم... إلخ)، أو في حالة زرع الأعضاء، تنتزع من الإنسان وكأنه جماد: (كراء الرحم، البحوث حول الأجنة المجمدة، العمليات حول الجينات.. إلخ).

لقد أصبحت الإنسانية مفهومًا ذا تعديل متغير، حيث يعود تعريف الإنسان إلى تخييل إشكالي، ويفترض أن بجواره ما يجسده من سلسلة الأعضاء، أو الوظائف القابلة للإنفصال عنه إلى حد ما في أي لحظة، جاعلة منه ذلك الشبح القابل للانسحاب من إحدى مكوناته المنزوعة منه، ليدخل من ثم في السجل الجديد لما يسمى بالشيء البيولوجي الإنساني، وأحيانًا قابلاً للانسحاب كليًا عندما يتدخل الأطباء بتجاربهم على الناس المصابين بغيبوبة عميقة، أو عندما تتاح الفرصة للبعض لإهداء أجسامهم لممارسات الطب الشرعي، أو لدراسة الطلبة الطبية في المدرجات. إن الجسدية التي تمنح للإنسان جسمًا في علاقته بالعالم، تتجزأ إلى لعبة بيولوجية مركبة مبنية وفق نموذج لميكانيكا إنسانية، يكون كل عنصر فيها قابلاً للتعويض بآخر أكثر نجاعة. فالإنسان الذي يعتبر منبع ما هو مقدس من خلال ترميزه للعالم الذي يحيط به، يتحول بنفسه إلى شيء مدنس، حيث العناصر التي تنتمي إلى ملكيته الخاصة تتحول إلى أشياء، أو موضوع تجارب، وبذلك يصبح مفهوم الإنسانية غير ذي أهمية فيما يخص العديد من الأعضاء والوظائف.



هكذا أصبح الجسد عضوًا زائدًا عند الإنسان، ويبدو كأنه أصبح معزولاً عن الفرد الذي بات في وضع غامض، وغير قابل للتحديد، فما هو إلا آلة ميكانيكية بيولوجية يهيمن عليها إنسان شبح. لقد أصبحت الرؤية الطبية التي تعزل الجسد، وتضع الإنسان في وضعية فرضية ثانوية بدون شك لا أهمية لها تواجه اليوم بمقاومة اجتماعية ومساءلة أخلاقية تم تعميمها: استئصال أعضاء أو زرعها، انفجار مفهوم القرابة الرمزية لصالح السيادة الطبية، إجراء تجارب على أجنة إنسانية أو على خلايا، إجهاض، التشخيصات ما قبل الولادة التي ترمي إلى تحسين النسل والتحكم المطلق في الحياة، أو بطريقة عادية أكثر، عزلة المحتضرين أمام الإصرار الطبي، المصير المجهول لمن هو في غيبوبة عميقة ومتجاوزة، القتل الرحيم... إلخ. كلّها أعراض تذهل الطب الذي أصبح في مواجهة المكبوت الذي عاد إلى الواجهة، فالإنسان بالنهاية لم يستطع أن يغادر تمامًا ذلك الجسد/الشيء الذي بات يسمع صوته.

لقد أصبح البحث الإحيائي- الطبي والثنائية المنهجية للطب في مواجهة مباشرة مع ذلك الشبح الذي بدأ يقوض الآلة، بمعنى أن الفرد الذي هو أولاً كائن من لحم ومن رمز، أصبح يطالب بالوحدة الجوهرية لذلك الجسد الذي تحول إلى بضاعة، طالما أنه لم يعد يجد نفسه في هذا البراديغم.

VII- وضعية سوسيولوجيا الجسد

1- الورش

إن سوسيولوجيا الجسد، وبدون شك ليست سوسيولوجيا قطاعية مثل نظيرتها. إنها تتوفر على وضعية خاصة في حقل العلوم الاجتماعية (مثل سوسيولوجيا الموت ولنفس الأسباب). وهذا الموضوع الجموح وصعب المنال الذي هو الجسدانية يفرض مقاربة خاصة تكون كفيلة باسترداد تعقيدها، وسترسم هذه السوسيولوجيا، إن هي أخذت الاحتياطات الإبستمولوجية المعمول بها بعين الاعتبار، مسارًا قُطريًا من خلال المعارف المشكلة لديها، أو التي تنوي توضيحها، وسيصبح الباحث نفسه في هذا الحقل نقطة الالتقاء، فبصفته مرآة موضوع دراسته، فهو يبنيه بطريقة توضيبية بالمعنى الإيجابي الذي تحيل عليه كلمة توضيب. ذلك أن أي معرفة مهما كانت صرامتها ونجاعتها تبقى دائما توضيبًا نظريًا، لذلك فهي تحاول الوصول إلى تعريف مؤقت لموضوعها الذي سيكون دوماً معرضًا إلى مناوشات المدارس المذهبية، أو حتى إلى الإلغاء والنقض الطويل الذي ينجم عن تاريخ الفكر.

تنحت السوسيولوجيا المطبقة على الجسد طريقًا معبريًا في قارة العلوم الاجتماعية، حيث أنها تتقاطع بصفة دائمة مع حقول إبستيمولوجية أخرى (التاريخ، الاثنولوجيا، علم النفس، البيولوجيا، والطب... إلخ). وأمام هذه الحقول، فإنها تؤكد دومًا على خصوصية مناهجها وأدوات تفكيرها. أما تحليلها فيصعب عليه الانتشار دون مراقبة التأثير الناجم عن الميادين الأخرى، وإن هي لم تحافظ على مستوى ملاءمتها، فستذوب أو سيذوب موضوع بحثها. إن الجسد هو الفيصل بين ما هو اجتماعي وما هو فردي، ومابين الطبيعة والثقافة، وما بين السيكولوجي والرمزي، لذلك فإن مقاربته السوسيولوجية أو الأنثروبولوجية تتطلب فطنة خاصة، وضرورة التمييز الدقيق لحدود الموضوع.

ماتزال هذه السوسيولوجيا في طور البناء بالرغم مما حققه الباحثون من مختلف الجنسيات، وفي مختلف توجهات الدراسات المسجلة، إذ يبقى التحليل السوسيولوجي المطبق على الجسد من ثوابت السوسيولوجيا منذ ظهورها، ولو



أنها تسجل انزياحات تختلف باختلاف الأزمنة، بيد أنه ومنذ الستينيات تم تنظيم وتنسيق جهود البحث، حيث لم تعد للأشغال بالضرورة أوقاتًا استثنائية في عمل أصبح ينمو في اتجاهات أخرى (مثلا: مارسيل موس وتقنيات الجسد، جورج سيمل والحواسية... إلخ). ولذلك بتنا اليوم نشهد عددًا من الباحثين يخصصون كل وقتهم لسوسيولوجيا الجسد.

2- المهمة

ترتكز المهمة، والحالة هذه، على إضاءة مناطق الظل دون وهم ولا استيهام السيادة، لكن بحماس أكثر لتوجيه أي بحث دون إغفال التواضع والتأني، ولا الابتكار الذي عليه أن يتوج عملية التفكير، فتوضيح الباحث لفكرة مطبقة على حقل خاص داخل الازدحام اللامتناهي للعالم لا يجب أن ينسيه أنه يعرض اختياريًا شبكة من الأضواء المؤسسة على اختياراته النظرية ومرتكزة على معرفة المرحلة، مثلما لا يمكنه أن يستجيب بصفة نهائية إلى تعقيدات موضوعه مهما كان، وخصوصًا إذا تعلق الأمر بالجسدانية. أحيانًا يلتبس الضوء بالظل أكثر مما يتمايزان في واقع الأمر، ولنرجع في هذا الصدد إلى صورة "كلوزو" في كتاب (الغراب): ففي القاعة التي كانت تتواجد بها الشخصيات، كان الضوء والظل يرسمان حدودًا غامضة بالرغم من أنها كانت أحيانًا بائنة، كان يكفي دفعة بسيطة للمصباح حتى يهتز هذا الأخير. فأين الظل وأين الضوء؟ أين الحقيقة أو بالأحرى أين هي وثاقة البحث، خاصة في ظل شروط إنتاجه التي يلازمها دومًا الشك عند تبادل الرأي مع الآخرين؟ فكيف إذن يمكننا أن نتصور سوسيولوجيا غير حوارية، وخصوصا إذا كان الأمر يتعلق بتوضيح المنطلقات الاجتماعية والثقافية التي تخترق وتخصب الجسدانية ؟.

تعتبر الجسدانية لجة بعظمة هادئة تتحدى إمكانية فهمنا لها، وتقول لنا بقوة غير مسبوقة أن التجربة لا توجد أبدًا جاهزة، وأن أي علاقة بالجسد هي نتاج بناء اجتماعي. إنها أيضًا بالنسبة إلى الباحث ثمرة نظر صارم وبحث يتطلب مهارات فكرية خاصة. وإذا كانت السوسيولوجيا المطبقة على الجسد قد قدمت عددًا كبيرًا من الحجج لصالحها فيما يخص نجاعة آفاقها، وإن كانت قد أصبحت في وضعية



تمكنها من الإدلاء بعدة معطيات دالة، فما يزال أمامها مواجهة مهمة شاقة، إذ عليها أن تقوم بجرد منهجي للأوضاع الجسدية المستعملة في مختلف المجموعات الاجتماعية والثقافية، وأن توضح أشكالها ودلالاتها وطرق تواصلها، كما يجب عليها أيضًا أن تهتم بمقارنات بين المجموعات، وملاحظة الانبثاقات الجديدة للحركات والأوضاع والممارسات البدنية، وجرد التمثلات الجسدية التي تتكاثر اليوم أمام أنظارنا (نماذج حيوية، ميكانيكية، بيولوجية وكسمولوجية... إلخ)، وفهم تأثيراتها المتبادلة دون نسيان التمثلات المرتبطة بمختلف الأجزاء الجسدية أو بالجسد نفسه في شموليته، والقيم التي يمثلها والتقززات التي يولدها... إلخ، والحداثة، فضلا عن ذلك، وفي ظل التحولات السريعة التي تقتضيها، وغزو الأمراض مثل السيدا التي تزعزع دوما المواقف المتخذة تجاه الجسد وطرق اشتغاله تعيد تشكيل المتخيلات الجماعية، شأنها في ذلك شأن المعطيات الطبية الجديدة: التكنولوجيا الإحيائية، استئصال أو زرع الأعضاء الخ...

تكشف الحداثة للباحث السوسيولوجي حقلاً لا متناهياً من الدراسات الممكنة، مثلما يوجد قطاع آخر أساسي للبحث يساهم في توضيح الثوابت المنطقية الاجتماعية والثقافية التي تخترق الجسد، أو بعبارة أخرى مساهمة البعد الرمزي مثلما هو الشأن بالنسبة إلى الإدراكات الحسية، والتعبير عن الانفعالات... إلخ، كما تساهم في توضيح الأنماط الاجتماعية والثقافية للعلاقات التي ينسجها مع جسده، إذ يكتشف الإنسان نفسه في سمك علاقتة بالعالم. إن سوسيولوجيا الجسد بشكل آخر هي سوسيولوجيا التجذر البدني للفاعل في عالمه الاجتماعي والثقافي.

بيبلوغرافيا

A) Généralités

Andrieu B.(sous la dire.de) , Le dictionnaire de corps en sciences humaines et sociales,Paris CNRS.

Benthall J., Polhémus T., The body as a Medium of expression, New York, Dutton, 1975.

Bernard M., Le corps, Paris, Délarge 1976.

Bernard M., L'éxpressivité du corps Paris, Délarge 1976.

Berthelo J.-M ;? Druhle M., Clément S., Forme J.; M'Bodg G., Les sociologies et le corps, Current sociology, 33, 2, 1985.

Blacking J., The Anthropology of the Body , New York, Academic Press, 1977.

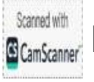
Boltanski L., Les usages sociaux du corps annales, n° 1, 1974.

Breton S. et al. Qu'est ce qu'un corps? Paris, FlamMarion 2006. Bromberger C. et al, Un corps pour soi, Paris Puf, 2005.

Detrez C., La contruction social du corps, Paris, Le seuil, 2002.

Dostie M., Les corps investis, Bruxelle, éditions universitaires, 1988.

Duret P., Roussel P., Le corps et ses sociologies, Paris, Nathab 2003.



Efron D., Gestur Race and culture, The Hague-Paris, Mouton 1972.

Featherstone M., Heptworth M., Turner B., The body:social Press and cultural theory, London sage publications, 1991.

Galimberti U., Il corpo: anthropologia, psichanalsi, fenomenologia, Feltrinelli, 1983;

Gil J., Métamorphoses du corps, Paris, La Différence 1985.

Godelier M., Panoff M, la production des corps, Paris, Ed ; des Archives contemporaines, Paris, 1998.

Le Breton D., la saveur du monde, une anthropologie des sens, Paris, Métailié 2006.

Le Breton D., Anthropologie du corps et modérnité, Paris, PUF, 2007.

Le Breton D., L'adieu au corps Paris , Métailié 1999 ;

Le Breton D., Les passions ordinaires, anthropologie des émotions, Paris petite Bibliothéque Payot, 2004 (1998).

Loux F., Le corps dans la société traditionnelle, Paris, Berger-Levrault, 1979.

Marzano M.(sous la dire. de) Dictionnaire du corps, Paris, PUF, 2007.

Marzano M. Penser le corps, Paris, PUF, 2001.

Merleau-Ponty M., Phénomenologie de la perception, Paris,



Notes

[←1]

- أحيل القارئ بهذا الخصوص إلى كتابي: أنثربولوجيا الجسد والحداثة. (صدرت الترجمة العربية لهذا الكتاب عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ببيروت 1997، ترجمة محمد عرب صاصيلا - المترجم)

[←2]

-E. Durkheim, Les formes élémentaire de la vie religieuse, Paris, PUF, 1986 ,p. 386,sq.

[←3]

-إن تفاقم أزمة الشرعيات والتصعيد الأكثر فردانية لسنوات 1980 قد مكنا الجسد من اكتفاء ذاتي إلى حد جعله شريكا، أنا غيرية، لقد تشخصن الجسد، للمزيد من المعلومات، انظر:

-D. Le breton, Anthropologie du corps et modernité, op.cit,et L'adieu au corps , Paris , Métailié, 1999.

[←4]

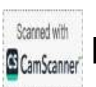
–C.Detrez ,La construction sociale du corps, Paris ,2002 ;P/ Duret ,R.Roussel ,Le corps et ses sociologies, Paris, Nathan,2003,M. Marzano(dir),Dictionnaire du corps,Paris ,PUF, 2007,B.Andrieu (dir),Le dictionnaire du corps en sciences humaines et sociales, Paris, CNRS, 2006

[←5]

-G.Simmel,Essai sur la sociologiedes sens,Sociologie et épistémologie, Paris ,PUF,1981,p.225(Trad.française)

[←6]

-R.Hertz,La prééminence de la main droite. Etude sur la polarité



religieuse, Sociologie religieuse et folklore, Paris ,PUF, 1970,p.86

[←7]

- N.Elias,La civilisation des mœurs, Paris, Calmann-Lévy, 1973 (Trad. français)

[←8]

- D.Efron, Gesture, Race and Culture, The Hague – Paris, Mouton, 1972

[←9]

- G.Bateson, M. Mead ,Balinese Character: A Photographic Analusis, New York Academy of Sience, 1942

[←10]

- Y.Verdier, Façons de dire, façons de faire. Paris, Gallimard ,1979, p. 20.

[←11]

- من أجل تحليل أكثر تفصيلاً بخصوص هذه الصيرورة،يرجى الرجوع إلى:

D.Le Breton, Anthropologie du corps et modernité, op, cit.

[←12]

-Cf.M.Leenhardt,Do Kamo.La personne et le mythe dans le monde mélanésien, Paris,Gallimard , 1974

[←13]

-E.Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse , Paris ,PUF, 1968, p.386 sq.

[←14]

-Par exemple: G.Calame-Griaule,Ethnologie et langage: La parole



chez les Dogon,Paris ,Gallimard,1965 ;G.Dieterlen,L'image du corps et les composantes de la personnes chez les Dogon,in La notion de personne en Afrique noire, Paris, CNRS , 1973 ; M.Therrien , Le corps Inuit (Québec , Arctique) ,Paris ,SELAF-PUB, 1987) ;C.Buhan , La mystique du corps ,Paris,L'Harmattan , 1986 ;K.Shipper, Le corps taoiste, Paris ,Fayard,1982 ;F.Loux ,Le corps dans la société traditionnelle, Paris, Berger-Levrault,1979 ; C.Classen,Inca Cosmology and the Human Body ,Salt ,Lake City University of Utah Press ,1993 ;M.Panoff ,La production du corps ,Paris ,Ed. Les Archives contemporaines, 1988 ;S.Breton et al , Qu'est –ce qu'un corps ?, Paris, Flammarion, 2006

[←15]

-Cf. D.Le Breton ,op.cit,chap.1,2,3,.Cf.également D.Arasse , Le chair de grâce,le nihilisme,in A.Cobrin, J,J.Courtine, G.Vigarello ,Histoire du corps. De la Renaissance aux Lumière ,Paris, Le Seuil , 2005.

[←16]

- C.Lévi-Strauss, L'efficacité symbolique ,Anthropologie structurale, tome 2, Plon , 1958.

[←17]

- A.Jolles, Formes simples, Paris, Le Seuil, 1972, p. 42 (Trad. française)

[←18]

-Cf. D.Le Breton , Anthropologie du corps et modernité ,op.cit.

[←19]

- J.M.Berthelot ,Corps et société (problemes méthodologiques posés par une approche sociologique du corps),Cahiers internationaux de sociologie ,Vol.LXXIV ,1938 ? P ;119-131

[←20]



- J.-M. Berthelot et al , Les sociologues et le corps ,op ,cit , p. 131.

[←21]

- L. Boltanski , Les usages sociaux du corps. Annales, n 1, 1974, p. 208.

[←22]

- M.Mauss ,Les techniques du corps, Sociologie et anthropologie ,Paris, PUF , 1950, p. 363-386.

[←23]

- Cf.Les travaux de :M. Granet , Etudes sociologiques sur la Chine ,Paris, PUF, 1953, ou de:H. Maspero , Les procédés de «nourrir le souffle vital«, L taoisme et les religions chinoises , Paris ,Gallimard , 1971.

[←24]

- Introduction à L'œuvre de:M.Mauss, Sociologie et anthropologie , op, cit.

[←25]

- B. Koechlin, Techniques corporelles et leur notation symbolique, Langages, n 10, p.36-47 ;L'ethno-technologie: une méthode d'approche des gestes de travail des sociétés humaines ,Geste et image , numéro spécial , 1982, p.13-38.

[←26]

- G.Vigarello , Une histoire culturelle du sport:techniques d'hier et d'aujourd'hui, Paris, Revue: EPS-Laffont, 1988 ; P.Duret, Sociologie du sport , Paris, Payot , 2004.

[←27]

- F. Loux, Le corps dans la société traditionnelle, Paris, Berger-Levrault , 1979.

[←28]

- C.f.Les etudes de G. Rouget, La musique et la transe, Paris, Gallimard, 1980 ;R.Bastide, Le rêve , La transe ,la folie, Paris, Flammarion, 1972 ; Le candomblé de Bahia ,Paris-The Hague, Mouton, 1958 ;M. Eliade ,Le chamanisme ou les techniques archaïques de l'extase, Paris, Payot, 1951 ; I. Rossi, Corps et chamanisme, Paris, Armand Colin , 1997 ; M. Perrin, Les praticiens du rêve, Paris ,PUF,1992 ;B. Hell, Possession et chamanisme, Paris, Flammarion, Champs,1999.

[←29]

- D. Efron, Gesture ,Race and culture, The Hague – Paris, Mouton, 1972

[←30]

- RBirdwhistell , L'analyse kinésique ,Langages 10, 1968, p. 103 (trad. Française).Une présentation de l'itinéraire intellectuel de Birdwhistell dans Yves Winkin, la nouvelle communication, Paris, Le Seuil, 1981.Cet ouvrage introduit avec la même pertinence aux travaux de E.Goffman, G. Bateson, E.T.Hall, D.Jackson, A.Scheflen, S.Sigman,P. Watzlawick ,portant sur la communication

[←31]

- R. Birdwhistell ,Introduction to Kinesics , Louisville, University of Louisville Press, 1952.

[←32]

- RBirdwhistell Introduction to Kinesics and Context, Philadephia, University of Pennsylvania Press, 1970. Sur la gestuelle envisagée selon une perspective économique et anthropologique: Bernard

Koechin , La réalité gestuelle dans les sociétés humaine ,Histoire des mœurs (t, 2), Paris, Gallimard, «La Pléiade», 1991; P.Feyereisen, J. D. de Lannoy ,Psychologie du geste, Bruxelles, Mardaga, 1985; les articles de A. J. Greimas, Julia Kristeva, R. Cresswell et B.Koechlin, in Langages, n 10, 1968. Sur l'anthropologie du geste et le statut du corps dans la communication, cf. D. Le. Breton, Les passions ordinaires,Anthropologie .des émotions, Paris, Petite Bibliotheque, Payot, 2004

[←33]

- E.Goffman, La mise en scène de la vie quotidienne, t.1, Paris, Minuit, 1973, p.56 (trad. Française).

[←34]

- Par exemples ;Les rites d'interaction ,Paris,Minuit, 1974 (trad.française); La mise en scene de la vie quotidienne, 1: La présentation de soi, Paris, Minuit, 1973 (trad. française), 2: Les relations en public, Paris, Minuit, 1973 (trad. française); Frame Analyse: An Essay on the Social Organisation of Experience, New York, bHarper et Row, 1974; collectif:Le parler frais d'Erving Goffman, Paris, Minuit, 1989. Cf. également D.Le Breton, L'interactionnismesymbolique, Paris, PUF, coll, «Quadrige», 2004.

[←35]

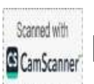
1: انظر على سبيل المثال:

E. T. Hall, La dimension cachée, Paris ,Le Seuil , 1971, (trad.française).

[←36]

- حول المحو الطقوسي للجسد، انظر: دافيد لوبروتون. أنثربولوجيا الجسد والحداثة، مرجع سبق ذكره .

[←37]



- M. Mauss, L'expression obligatoire des sentiments ,Essais de sociologie, Paris ,Minuit, 1969, p.81; M.Granet, Le langage de la douleur d'apres le rituel funéraire de la Chine classique, Etudes sociologiques sur la Chine, Paris, PUF, 1953.

[←38]

- N.Elias ,Human beings and their emotions,in M. Feather-stone et ali, The Body: Social Process and Culturel theory, London, Sage, 1991; C. Lutz, Unnatural Emotions, Chicago, University of Chicago Press, 1988; R. Harré (éd), The Social Construction of Emotion, Oxford, Blackwell, 1986; M. Lewis, C. Saarni, The Socialization of Emotions, New York ,Plenum, 1985; D. D. Franks, G. D. M. Mc Carthy, The Sociology of Emotions, Greenwich (con), J. Press, 1989; D.Le Breton, Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions, Paris, Petite Bibliothèque ,Payot, 2004.

[←39]

- M. Zborowski, People in Pain, San Francisco, Jossey-Bass, 1969; Cf. également E. Scarry, The Body in Pain. The Making and Unmaking of the Word, Oxford, Oxford University Press, 1985; D. B. Morris, The Culture of Pain, Berkeley, University of California Press, 1984; S. Natali, L'esperienza del dolore, Milano, Feltrinelli,1986; D. Le Breton,Anthropologie de la douleur, Paris, Métailié, 1995, (2005).

[←40]

- G. Simmel,Essai sur la sociologie des sens, Sociologie et épistémologie, Paris, PUF, 1981 (trad. Française)

[←41]

- H. Becker ,Comment on devient fumeur de marijuana, Outsiders, Etudes de sociologie de la déviance, Paris, Métailié, 1985, p. 75 (tra. française), History, culture and subjective experience: An exploration of the social bases of drug-induced experiences, Journal of Health ans Social

.Behavior, n 2, 1967

[←42]

- R. Winter, Le livre des odeurs, Paris, Le Seuil, 1978 (trad. française) ; A. Montagu, La peau et le toucher, Paris, Le Seuil, 1979 (trad. française); C.Classen, Worlds of sens, London, Routledge; D.Howes, The Varieties of sensory Experience: A. Sourcebooks in the Anthropology of the senses, Toronto, University of Toronto Press, 1991; D. Houres, Sensual Relations, Engaging the senses in Culture ans social Theory, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2003; D. Le Breton, L saveur du monde. Une anthropologie des sens, Paris, Métailié, 2007.

[←43]

- F. Loux, Anthropologie et soins aux enfants, Anthropologia medica, n 3, 1987; Le jeune enfant et son corps dans la société traditionnelle, Paris, Flammarion, 1987.

[←44]

- D. Le Breton, Signes d'identité.Tatouages, percings et autres marques corporelles, Paris, Métailié, 2002; C.Falgayrettes-Leveau (éd), Signes du corps, Paris, Dopper, 2004; V.Petites,In the Flesh the Cultural Polities of Body Modifications ,New Yoek, Palgrave Mc Millan ,2003.

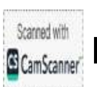
[←45]

- A. Ehrenberg, La fatigue d'etre soi, Paris, Odile Jacob, 1998; ou encore Arthur Kleinmann, Souffrir, soigner, vivre, Paris, PUF, 1999.

[←46]

- D. Le Breton, Anthropologie du corps et modernité ,op. cit.

[←47]



M. Sahlins, Critique de la sociologie. Aspects anthropologiques, Paris, Gallimard, 1976, p. 13 (tra. française) ; cf. également D. Le Breton, Les passions ordinaires, Anthropologie des émotions, op. cit.

[←48]

- M. Mead, Mœurs et sexualité en Océanie, Paris ,Plon, 1963 (trad. française); T. Laqueur, La fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en occident , Paris , Gallimard , 1992

[←49]

- E.G.Belotti, Du coté des petites filles, Paris, Éd. Des femmes, 1974 (trad. française); G.Falconnet, N. Lefaucheur, La fabrication des males , Paris, Le Seuil , 1975

[←50]

- انظر بشكل موسع أعمال:

F. Héritier, Masculin-Féminin. La pensée de la différence, Paris, Jacob, 1996 ; V. Nahoum-Grappe, Leféminin, Paris, Hachette, 1996

[←51]

- A. Carénini , La symbolique manuelle, Histoire des mœurs, t, 2 , Paris ,Gallimard, «La Pléiade«, 1991.

[←52]

-C.f. F.Loux, L'ogre et la dent , Paris, Berger – Levrault , 1981.

[←53]

- E. Goffman, Stigmate. Les usages sociaux des handicaps, Paris, Minuit, 1975, p.145 (trad. Française); A. Blanc, Le handicap ou le désordre des apparences, Paris, Armand Colin, 2006

[←54]

- R. Murphy, Vivre à corps perdu, Paris, Plon, 1987 (trad.française).

[←55]

- Michelle Pages – Delon, Le corps et ses apparences. L'envers du look, Paris, L'harmattan, 1989. Cf. également André Rauch, Parer, paraitre, apparaitre, Histoire de la présence corporelle, Ethnologie française, XIX, 2, 1989.

[←56]

- Jean-Marie Brohm, Corps et politique, Paris, Delarge, 1975; Sociologie politique du sport, Paris, Delarge, 1976.

يعتبر "جان ماري بروهم" منشط مجلة " أي جسد" التي من أهدافها التفكير في الجسدانية في ارتباطها بالسياسة،لكن سرعان ما توقفت هذه المجلة عن الصدور سنة 1997، بعد أن لأصدر " بروهم" توضيحاً هاماً بعنوان: " الانحلال الذاتي "

[←57]

- M. Foucault, Surveiller et punir, Paris, Gallimard, 1975, p. 31

[←58]

-P. Bourdieu, La distinction. Critique social du jugement, Paris, Minuit, 1979,p. 210.

[←59]

- L. Boltanski, Les usages sociaux du corps, Annales ESC , no 1, 1974, p. 22

[←60]

-Christian Poceillo, Sport et société , Paris, Vigot, 1981.

[←61]

-Jean Boudrillard, La Société de consommation , Paris, Gallimard, 1970, p.200.

[←62]

-Jean Boudrillard, L'échange symbolique et la mort, Paris, Gallimard, 1976, p.172.

[←63]

-Gilles Lipovestsky, L'ère du vide, Paris, Gallimard, 1983, p.69-70

وبخصوص النرجسية، انظر:

R. Sznnett ,Les tyrannies de l'intimité, Paris, Seuil, 1979 (tr.fr), Christopher Lasch, Le complexe de Narcisse, Paris, Laffont, 1980 (tr.fr)

[←64]

- Georges Vigarello, Les vertiges de l'intime, Esprit, n 2, 1982, p.72

[←65]

-Eliane Perrin, Cultes du corps.Enquete sur les nouvelles pratiques corporelles, Lausanne, Pierre-Marcel Favre, 1985.p. 124.

[←66]

- Paul Yonnet, Joggers et marathoniens, Jeux, mode et masses, Paris, Gallimard, 1985, p.121.

[←67]

-Christian Pociello, Un nouvel esprit d'avanture, Esprit, no 4, avril 1987, p. 96.

[←68]



-Alain Ehrenberg, Le culte de la performance, Paris, Calmann-Levy,1991.

[←69]

-David Le Breton, Passions du risque, Paris, Métailié,1991.

[←70]

- Philippe Breton, La tribu informatique, Paris, Métailié, 1990, p.52.